

المخراج والاقتصاد والدولة

دراسة في الاقتصاد السياسي للدولة الإسلامية

الفضل شلق

مقدمة

تكثر الكتابات في المصادر التاريخية والفقهية وفي الدراسات الحديثة عن الخراج؛ لكن الغموض ما زال يكتنف هذا الموضوع على كثرة ما كتب فيه. وأسباب ذلك متعددة منها ما يعود إلى أن المصطلحات التي استخدمت في هذا الموضوع أخذت معاني مختلفة في أزمنة ومناطق جغرافية مختلفة^(١). وعندما يعالج الكتاب المعاصرون الموضوع، سواء كانوا مستشرقين أو مسلمين؛ يستخدمون مصطلحاً أو مفهوماً كان شائعاً في فترةٍ ليعني نفس الشيء في فترةٍ أخرى مع أن الظروف قد تغيرت وصار المصطلح أو المفهوم يحمل معنىً ومدلولاً غير ما كان شائعاً من قبل — فيختلط الأمر وتزداد الصعوبة فيلجأ بعض الباحثين إلى حلّ الإشكال بأن يعتبروا أن الوثائق التي وصلت إلينا

(١) يقول أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال ص ١١٨ عن الأحاديث والآثار في الإقطاع أيام الرسول صلى الله عليه وسلم: «ولهذه الأحاديث التي جاءت في الإقطاع وجوه مختلفة...». وقارن بالنص عن أبي عبيد في الأموال لابن زنجويه ص ص ٦٢٦ - ٦٢٧. وانظر دانييل دينيت (الترجمة العربية): الجزية والإسلام ص ٤٠.

من القدماء، مؤرخين كانوا أو فقهاء أو كُتّاباً إداريين؛ غير ذات بال ولا تمتُّ إلى الواقع بصلة^(٢). وبعض الباحثين يعتبرون المصادر العربية القديمة غير مفيدة فيلجأون إلى إعادة كتابة تاريخنا انطلاقاً من مصادر غير إسلامية^(٣).

ينطلق هذا البحث من افتراض أن المصادر الإسلامية فقهية كانت أو تاريخية تعبّر عن الواقع بطريقة أو بأخرى، ولا يمكن فهمها إلا بوضعها في سياقها التاريخي^(٤). إنَّ سيرة أية عملية تاريخية تقود إلى تجدد الأفكار والمفاهيم في المراحل التاريخية المختلفة. وإذا كانت التعبيرات والمصطلحات ذاتها تستخدم في مراحل مختلفة لتحمل مدلولات مختلفة؛ فإنَّ علينا استخدام اللغة التي بين أيدينا والتقيد بقواعدها. واللغة العربية لا تنفرد بين اللغات في حمل مفرداتها معاني مختلفة، وأحياناً متضادة، لتعابير ومصطلحات معينة.

تحتاجُ كُلُّ دولةٍ إلى موارد اقتصادية. وكان الخراج أهمَّ موارد الدولة الإسلامية. وإذا كان الخراج يُحدّد بأساليب تتنافى مع الشريعة التي يعتنق مبادئها المجتمعُ فالدولةُ تُصبحُ موضع شكٍّ في شرعيتها. وهذه مسألة مركزية في هذا البحث.

يضاف إلى ذلك أنَّ الخراج بحكم كونه أموالاً تجبها الدولة من المجتمع، أو من الجزء الأكبر منه هو حصيلة العلاقات بين الدولة

(٢) قارن عن العلاقة السلبية المزعومة بين الفقهاء والتاريخ والواقع:

Wellhausen: Arab Kingdom 284-286; Lokkegaard: Islamic Taxation 6-13; Schacht: Introduction 210-211; Origins 36-42.

(٣) Crone and Cook: Hagarism 3 ff.

(٤) قارن بدانييل دينيت؛ مصدر سابق؛ ص ٤٠، ٤١.

والمجتمع. ومحور هذه العلاقات هو ملكية الأرض. وفي مجتمع تشكل الزراعة قاعدته الاقتصادية الأساسية يعبرُ الخراج عن أهم علاقاته الاجتماعية.

موضوع هذا البحث إذن هو إشكالية الدولة وملكيتها الأرض، وهما من أهم موضوعات الاقتصاد السياسي في تاريخ مجتمعنا وكل المجتمعات الأخرى.

الفصل الأول العشيرة والأمة

نشأ الإسلام في مجتمع قبلي، لكنه كان منذ البداية متجاوزاً لمبادئ ومفاهيم القبيلة. فقد سعى لاستيعاب المفاهيم القبلية عن طريق توسيعها لتشمل الأمة التي يُفترض أن تنمو تدريجياً لتشمل العالم.

يعتبر أعضاء القبيلة أنفسهم إخوة على أساس قرابة نسبية. يتخذ الإسلام مبدأ الأخوة القبلي منطلقاً لكنه ينسف أساسه البيولوجي ويوسعه ليشمل جميع أعضاء الأمة. هذا التوسيع للمفاهيم يحولها إلى نقيضها؛ فتصبح منطلقاً لتكوين جماعة واسعة قائمة على أسس إنسانية شمولية بدل أن تبقى محصورة في الجماعة القبلية الضيقة النافية لكل ما هو خارج إطارها^(٥).

معنى ذلك أن المشروع الإسلامي الجديد ما كان ممكناً بناؤه دون المواد الأولية الموجودة في الأرض التي قيض له أن يُبنى فيها^(٦). هذه المواد الأولية هي التنظيمات والمفاهيم الاجتماعية الموروثة. لقد كان على الإسلام أن يستخدم هذه المؤسسات كي يبني مشروعه الجديد. وكان عليه في نفس

(٥) Watt: Islam and Integration of Society 59.

(٦) Hodgson: Venture of Islam I, 174 ff.

الوقت أن يلغي بعض هذه المؤسسات والمفاهيم التي يمكن أن تُعيقَ بناء المشروع الجديد. ففي دستور المدينة^(٧) تمت الإفادة من المفاهيم القبلية لترسيخ وحدة الجماعة، فالعاقلة والفدية ومساعدة الغارمين تقع على عاتق الجماعات القبلية، المنضوية تحت لواء جماعة جديدة هي الإسلام، كما تم إلغاء حق أقارب المجني عليه في الثأر له بأنفسهم كما كان عليه الأمر في الجاهلية^(٨).

إن بناء الجماعة الإسلامية الجديدة تطلب مستوى من الروح التعاونية التعاضدية التي كانت موجودة على مستوى العشيرة، أي على مستوى ضيق؛ أما المستوى الأرحب الذي يتعدى العشيرة فقد كانت تسوده المناحرات، والعداوات المستمرة التي تستنزف المجتمع دون جدوى^(٩).

وإذا كان ضرورياً أن تتعدى الروح التعاونية مستوى القبيلة كي تشمل

(٧) انظر عن كتاب النبي بين المهاجرين والأنصار بالمدينة، أبو عبيد، الأموال ص ٩١، ومحمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص ٥٩ - ٦٢. وهذا الدستور أو الكتاب هو النص الذي وضعه النبي صلى الله عليه وسلم لتحديد قواعد السلوك لهذه الجماعات على أساس أنهم أمة واحدة تتألف من قبائل (مع اعتبار المهاجرين مجموعة «قبلية» واحدة رغم انتمائهم إلى بطون مختلفة من قريش)، وتُراعى فيما بينها الأعراف القبلية بما لا يتعارض مع متطلبات قيام الأمة الجديدة.

(٨) قارن بخطبة النبي في حجة الوداع عن وضع ربا العباس بن عبد المطلب، ودم ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وحرمة دم المسلم على المسلم، وضرورة متابعة الدعوة: سيرة ابن هشام ٦٠٣/٢ - ٦٠٦. وربما أمكن اعتبار حجة الوداع أو خطبة الوداع مكملتين لكتاب المدينة. وقارن بالأثر المشهور الذي يرد في مسند أحمد ١٤٥/٤: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسلمه».

(٩) يقول M. Watt: إن الهجرة لم تكن جغرافية بقدر ما كانت الابتعاد عن القرابة. كما يرى أن مفهوم التآخي استخدم من جانب النبي صلى الله عليه وسلم مؤسساً على مفهوم القرابة مع أنه لا علاقة بينهما في الأساس:

المجتمع بأسره فقد كان ضرورياً إلغاء إمكانية فائض الانتاج. فالجماعة الإسلامية التي كانت صغيرة الحجم، تقيم في يثرب، ويحيط بها أعداء يترَبَّصون بها من كل جانب، كانت بحاجةٍ إلى الحدِّ الأقصى من التعاضد والتعاون كي تقضي على إمكانية نشوب نزاعات أو انقسامات داخلية. فعلى الكلُّ أن يشاركوا في الانتاج وفي الجهاد، وعلى الجماعة مساعدة الفقير والضعيف. هذا المفهوم التعاوني كان التعبير الأكثر بروزاً عنه هو الزكاة. لكنَّ قاعدته الحقيقية كانت في انعدام الملكية الفردية لوسيلة الإنتاج الأساسية وهي الأرض^(١٠).

الملك لله، أو لجماعة الله على الأرض، وليس للأفراد إلا بمقدار ما يحتاجون من منتجات يَسُدُّون بها حاجاتهم. وهذا ما يفسِّر رفض الرسول أن يملك فوق ما يحتاجه لقد كان يرفض كثيراً من أدوات الرفاهية ليس فقط زهداً بل كي يكون أمثلةً لأتباعه في أن لا يملِكوا أكثر مما يحتاجون^(١١).

يبرز هذا الموقف على مستوى أعمِّ وأوسع من الموقف الفردي النموذجي في رفض نظام المزارعة، أي تأجير الأرض لمن يزرعها لقاء قسم من المحصول (النصف أو الثلث) لمن يملكها. ففي أحاديث نبوية شريفة نقلها أمثال رافع بن خديج، وجابر بن عبد الله، وأبي سعيد الخدري، وأبي

(١٠) انظر عن ذلك دراستي عن الزكاة في كتابي: إشكاليات التوحد والانقسام — بحوث في الوعي التاريخي العربي ص ص ٢٠٩ — ٢٤٠.

(١١) انظر عن «مال الله» الذي هو «مال الجماعة»؛ قوله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم (سورة النساء/٥): ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾. وقد عبّر عن المعنى العام للملكية الأرض، أي ملكية الجماعة لها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في قوله: «لنا رِقَابُ الأرض» أي للمسلمين أو دولتهم؛ قارن بالأموال لأبي عبيد ص ١١٨. وانظر عن أموال النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم وتركته؛ حماد بن إسحاق: تركة النبي والسُّبُل التي وَجَّهها فيها؛ ص ص ٤٨ — ٥٠، ٨١.

هريرة، وابن عمر، رفض قاطع وصريح لنظام المزارعة والممارسات المشابهة مثل المحاقلة والمخابرة^(١٢). وهناك دعوة صريحة لكل مسلم كي يتخلّى عن الأرض التي تفوق طاقته على العمل والتي لا يستطيع أن يزرعها ليدفعها إلى إخوانه المسلمين الذين ليس لديهم أرض - كي يقوموا بزراعتها^(١٣).

هذا الموقف لن يستمر طويلاً إذ إنّ الجماعة الإسلامية تتوسع بسرعة هائلة وتتحول من طور العشيرة وتحالف العشائر، إلى طور الأمة التي تشمل على قبائل ومدن وأمصار وموال وأهل ذمة وعبيد الخ... وتسودها علاقات غير العلاقات التعااضدية التعاونية البسيطة. ذلك أنه تحت مظلة الأخوة الإسلامية العريضة تنشأ باستمرار علاقات تمايز وتمييز وتراتب بين أعضاء الجماعة على صعيد الملكية وامتلاك الثروة والاعتبار المعنوي. نرى بداية ذلك في تحوّل العطاء من المساواة المطلقة أيام أبي بكر إلى التمييز على أساس القِدَم والسابقة في الإسلام، والقُرْب من بيت الرسول أيام عمر بن الخطاب^(١٤). والسلطة تتطور من شورى يشارك فيها قلة من أعيان المسلمين لتقرير من هو الأفضل والأجدر بالخلافة إلى مُلْكٍ تقرره موازين القوى. وتكون أرستقراطية

(١٢) انظر عن الآثار في المزارعة، وآراء الفقهاء المانعين لها، الطبري: اختلاف الفقهاء ص ١١٨ وما بعدها،

Ziaul Haqq: Landlord and Peasant in Early Islam 28-41.

(١٣) إنّهذا يتنافى ولا شك مع ما يزعمه باحثون محدثون من قدسية الملكية الفردية في الإسلام الأول؛ قارن بمحمد علي السميح: ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية (بيروت ١٩٨٣).

(١٤) قارن عن المساواة أيام أبي بكر: طبقات ابن سعد ٥١/١/٣، والأمّ للشافعي ١٣٤/١. وانظر صالح أحمد العلي: العطاء في صدر الإسلام؛ في مجلة المجمع العلمي العراقي م ١٩٧٠/٢٠ ص ٣ - ٥٣، وهاني حسين أحمد أسعد: العطاء في صدر الإسلام (رسالة ماجستير غير منشورة بالجامعة الأردنية/١٩٨٥).

عربيةً منفصلةً ليس فقط عن الشعوب المغلوبة بل عن العرب الآخرين أيضاً، مما سيكون سبب نزعات متواصلة بين العرب أنفسهم^(١٥).

إنَّ التوسع السريع للأمة، والتنوع في العلاقات التي نشأت نتيجة ذلك؛ كان معناها أنه لم يعد ممكناً تسيير الجماعة على أساس قوانين محددة سلفاً مهماً كانت تفصيلية، بل صار من الضروري صياغة مبادئ عامة تراعي التطورات الموضوعية، والممارسات الفعلية، وتلغي التناقضات التي يمكن أن تنشأ بينها وبين النصوص الإلهية والمبادئ الأولية. وهذه كانت مهمة الفقهاء في المراحل السابقة.

بدأ الموقف التعاوني والتعاضدي يتزعزع مع الغزوات والفتوحات التي بدأت في عهد الرسول فقد نتج عن هذه الغزوات والفتوحات أن المسلمين غنموا أموالاً منقولة (غنائم) وغير منقولة (أراضي) والجماعة أي جماعة، عندما يكون إنتاجها لا يكاد يكفي حاجاتها يكون الهم الأول لديها المحافظة على وجودها وتأمين الحد الأدنى لكل أفرادها؛ لذلك تسود الفكرة التعاونية التعاضدية. لكن الجماعة عندما تترسخ أقدامها ويثبت وضعها، وتصبح قادرة على إنتاج ما يفيض عن حاجاتها الضرورية تتزايد إمكانية تراكم الثروة لدى قسم من أفرادها، ويتزايد الصراع بين فئاتها لحيازة الثروة الإضافية فينشأ التناقض بين أفرادها؛ بين الذين يملكون أكثر، والذين يملكون أقل، والذين لا يملكون على الإطلاق.

المرحلة الأولى من وجود الجماعة الإسلامية هي التي سميناهم مرحلة العشيرة - الأمة أي المرحلة التي تتكون فيها الأمة، الجماعة المؤمنة، على

(١٥) انظر على سبيل المثال صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة؛ ص ٢١٥ وما بعدها، ورضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة؛ ص ص ٦٩ - ٨٧، ١٢٥ وما بعدها.

أنقاض الجماعة الصغيرة الضيقة الأفق. العشيرة الأولى تتكوّن من عناصر الثانية؛ تعيد تركيب عناصرها، وتضيف عليها، وتعطي مفاهيمها القديمة معاني جديدة بعد أن تفرغها من معانيها القديمة، وتحيلها إلى شيءٍ آخر غير القديم إن لم يكن نقيض القديم.

إنّ المرحلة الأولى هي مرحلةٌ مثاليةٌ بمعنى أنّ المثل الأعلى أقربُ إلى حياة الناس اليومية وممارستهم الفعلية. فيها تسود الجماعة علاقاتٌ بسيطةٌ نسبيّاً العلاقات التعاونية التعاضدية. هذه العلاقات ما كانت ممكنةً لولا غيابُ فائضٍ إنتاجي تولّد عنه حتماً الصراعاتُ الاجتماعية. إنّ الضروريّ في هذه المرحلة المساواة الاجتماعية لأنها هي الضامن الوحيد لاستمرار الجماعة. فالموارد لا تكفي إلّا لسدّ الرّمق، أي لسد الحد الأدنى من الحاجات الضرورية. هذه هي الصفة الأساسية لحياة القبيلة في الصحراء. بدون سد الرّمق لجميع أفراد الجماعة تتعرض استمراريتها لخطر أكيد. وهذا ما فعلته الجماعة الإسلامية الأولى: لقد ساوت بين أفرادها في تأمين الحاجات الأساسية الضرورية. وكانت هذه المساواة هي الأساس في تحقيق العدالة الاجتماعية. فعندما يكون الهمُّ الأوّل هو تأمين الحاجات الضرورية لأفراد الجماعة لضمان استمرارهم، وتأمين الحاجات الضرورية من كُراعٍ وسلاحٍ للدفاع عن الجماعة وضمان استمرارها في وجه الأعداء المحيطين بها؛ عندها يكونُ طبيعياً أن تتنوع الممارسات التي تقود إلى تأمين الحاجات الضرورية الفردية والدفاعية الجماعية. نلاحظ تنوع هذه الممارسات عند مراجعة الجدول (رقم ٢ المرفق) الذي نُدرج فيه الغزوات الرئيسية التي حدثت أيام الرسول والأساليب المتنوعة التي اقتسمت على أساسها الغنائم التي تمت حيازتها في هذه الغزوات. فمن غزوة بدر، إلى غزوة بني قينقاع، إلى غزوة بني النضير، إلى غزوة بني قريظة، إلى غزوة خيبر، إلى صلح أهل فدك، إلى صلح أهل نجران في اليمن، وهجر وحمير، نرى

اقتسام الغنائم المنقولة والثابتة أحياناً يتم باقتطاع الغنائم للرسول، والدفاع عن الجماعة، وأحياناً تُنقل لأفراد معينين محتاجين، وحيناً تُوزع على المهاجرين لتأمين موردٍ ثابتٍ لهم لوجودهم خارج مدينتهم يُضافُ إليهم اثنان من الأنصار المحتاجين. وأحياناً تُفرض الجزيةُ على الأفراد الذين يملكون ضمن الجماعة التي تصالح وتبقى على دينها.

هذه الممارسات وإنْ تنوّعت يحكمها قانونٌ واحدٌ هو استمرارُ الجماعة بما فيها من أفرادٍ وبما يضمن حاجاتها الدفاعية، على أساس مبدأ العدل. فالعدالةُ هنا ليست مثلاً أعلى تطمح الجماعةُ للوصول إليه، بل هو واقعٌ فعليٌّ يجمعُ بين تنوّع الممارسات، وعلى أساسه تتوحّد الممارسات وتتوحد الجماعة.

إنْ تنوع الممارسات^(١٦) في تقسيم الثروة الإضافية في أيام الرسول ستكون في المستقبل مرتكزات يلجأ إليها الفقهاء والحكام لتدعيم موافقهم في مراحل أخرى تتوافر فيها ثروات إضافية كبيرة.

الفصل الثاني الأمة والدولة

أولاً - الأمة - الدولة :

نستخدم تعبير الأمة - الدولة لوصف جماعة بدائية تتكوّن وتحوّل تدريجياً إلى مجتمع ذي دولة ذات أجهزة وأنظمة تنظّم علاقاته. وإذا كانت

(١٦) يقول ضياء الحق في Landlord and Peasant 141 إنه لا يمكن بناء نظرية منبثقة عن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم حيال الأرض؛ لكن وعي الجماعة ما كان يسمح بتوزيع الأرض على أفراد.

الجماعة البدائية قد كانت منتظمة على أُسسٍ قبليةٍ كما يشير إلى ذلك دستور المدينة^(١٧) الذي يركز في تنظيمه الجديد للجماعة الإسلامية على أساس القبائل الموجودة ويضيف إليها مجموعة أخرى هي المهاجرين؛ فإن المجتمع الجديد هو مجتمع يُقيم دولةً تقوِّدهُ وتوسِّعُ إطاره الجغرافي وأفقهُ الأيديولوجي. وقد جاء توسيع الإطار الجغرافي بواسطة الفتوحات التي أدت إلى حيازة أراضٍ واسعة وغنائم كبيرة. أمّا توسيعُ الأفق الأيديولوجي فقد ارتكز على مفاهيم القبيلة القديمة القائمة على علاقات النسب والقربة البيولوجية ووسَّعها كي تشمل الأمة بأسرها في إطار مفهوم الأخوة الإسلامية. صحيح أن علاقة الأخوة مصدرها النسب والقربة لكن مفهوم الأخوة الإسلامية قد أفرغ من هذا الأصل ليستوعب جميع المسلمين بجميع انتماءاتهم القبليّة والإثنية. وبذلك صار مفهوم الأخوة الإسلامية نقيض المفاهيم القبليّة القديمة القائمة على النسب والقربة؛ ذلك أن توحيد القبائل في أمةٍ واحدةٍ (قبيلة موسَّعة) يُلغي القبيلة ذاتها، ويحرّر الفرد جاعلاً إياه مسؤولاً بمفرده أمام الله.

إنّ عملية التحول هذه، من الجماعة البدائية إلى مجتمع ذي دولة، هي عملية استغرقت قروناً من الزمن، وهي ما نشير إليها بتعبير الأمة - الدولة، أي المجتمع المتكون في أمة وفي دولة، أو المجتمع الذي يتحول إلى أمة والذي يتأطر في دولة، وهذا التكون للمجتمع في أمةٍ ما كان ممكناً لولا الدولة^(١٨). فالدولة هي العامل المركزي والأهم في تكوين مجتمعنا

(١٧) محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية ص ٥٩ - ٦٢. وقارن بما سبق في الحاشية رقم ٧.

(١٨) هناك وجهات نظر مختلفة في أصل الدولة في أوساط الأنثروبولوجيين والمؤرخين. بل وهناك اختلافات أيضاً في أسبقية الدولة على الجماعة أو العكس. ولي دراسة غير منشورة ذهبت فيها إلى أسبقية الدولة أو السلطة المركزية على المجتمع المكتمل التكوين.

التاريخي (١٩).

والبحث في مسائل الخراج وإشكالياته هو بحثٌ في مالية الدولة: في مواردها وفي توزيع هذه الموارد؛ أي في الأساس الاقتصادي الذي قامت عليه الدولة، وهو بحثٌ على جانبٍ كبيرٍ من الأهمية النظرية والعملية فيما يتعلق بماضينا وحاضرنا.

ثانياً - تعريف الخراج:

لكي توجد الدولة يجب أن تكون لديها موارد اقتصادية تستخدمها للقيام بأعبائها. هذه الموارد هي حصيلة فوائض إنتاج المنتجين من فلاحين وصناعيين ومهنيين وغيرهم^(٢٠). ذلك أن الجزء من مجمل إنتاج المنتجين الفعليين^(٢١) الذي يفيض عن حاجاتهم الضرورية للعيش يُقْتَطَعُ لصالح الفئات الاجتماعية التي لا تُنتج إنتاجاً مباشراً لكنها تقوم بأعباء ضرورية لاستمرار المجتمع؛ وهي الفئات التي تقوم بمهام الثقافة والحرب والإدارة والمحافظة على الأمن. هذه الفئات تقوم بمهامها لقاء الفوائض الاقتصادية التي تقطعها إما بوصفها مالكة للأرض ووسائل الإنتاج الأخرى أو بوصفها

(١٩) انظر عن أهمية الدولة في تاريخ الاجتماع العربي الإسلامي كتابي رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة (١٩٨٤)، والجماعة والمجتمع والدولة (١٩٨٩).

(٢٠) موارد الدولة الإسلامية هي كما يقول أبو عبيد في كتابه الأموال ص ١٤: «الأموال التي تليها الأئمة للمسلمين» وتشمل: الفيء والصدقات والخُمس. ويقول ابن تيمية في السياسة الشرعية ص ٣٠ إن موارد الدولة ثلاثة أصناف: الغنime والصدقة والفيء.

(٢١) تعبير المنتجين الفعليين يعني الذين يعملون في الإنتاج فقط. ذلك أن الثروة الاجتماعية هي حصيلة لتراكم عمل هؤلاء المنتجين. هذا المعنى واضح عند محمد بن الحسن الشيباني في كتابه الكسب ص ٤٧ إذ يقول إن: «الكسب نظام العالم... وسبب البقاء والنظام كسب العباد... والاكتساب في الابتداء كد وتعب وقد تعلق به بقاء نظام العالم». كذلك يشير ابن خلدون في المقدمة إلى أن العمل هو أساس الرزق (ص ٦٩٠)، وأن «الكسب الذي يستفيد به البشر إنما هو قيم أعمالهم» (ص ٦٩٤).

مشرفةً عليها، وتملك حقَّ المنفعة فيها، أو بوصفها تعمل لدى الدولة التي تملك الأرض وغيرها من وسائل الإنتاج بالنيابة عن الجماعة والأمة. وتنقسم فوائض الإنتاج إلى قسمين رئيسيين: الأول يذهب لأسياد الأرض من المالكين لحقَّ الرقبة أو حقَّ المنفعة، والقسم الثاني يذهب للدولة وهو ما يندرج تحت اسم الخراج بمعناه الدائم العريض، وهو ما يسمى الضرائب (المباشرة وغير المباشرة) في العصر الحديث. وكلمةُ خراج بمعناها العريض العام تشمل جميع موارد الدولة من خُمس الغنائم والصَّدقات والفيء (خراج الأرض) بينما هي في المعنى الضيق تعني خراج الأرض أي الضريبة وحسب^(٢٢). وفي البداية كان الخراج يعني تحديداً ضريبة أرض أهل الذمة^(٢٣).

إنَّ هذا الفهم للضريبة أو الخراج بوصفهما جزءاً من فائض الإنتاج الذي تقتطعه الدولة لم يكن غريباً عن ذهن الفقهاء الأوائل. فهؤلاء كانوا يعتبرون الخراج بمثابة غلَّةٍ وكراءٍ للأرض^(٢٤). لقد كانوا يتحدثون عن غلة

(٢٢) في كتاب الخراج لأبي يوسف مثلاً نجد معالجة «شاملة» لكل هذه الضرائب. بينما يقتصر ابن رجب الحنبلي في الاستخراج لأحكام الخراج على ضريبة الأرض فقط. (٢٣) قارن عن ذلك رواية عن ابن عباس في كتاب الخراج ليجيى بن آدم ص ٧٤. ويشير دانييل دينيت في كتابه: الجزية والإسلام؛ مصدر سابق؛ ص ٤٢ إلى أنه لقرون «عدة» كان لاصطلاح خراج وجزية المعنى العام للضريبة مع التفرقة بينهما وبين الإتاوة. فقد كان كُلُّ من المفردين (خراج وجزية) يعني ضريبة الأرض أو ضريبة الرأس حسب السياق الذي يرد فيه أحدُ المفردين.

(٢٤) يقول أبو عبيد في كتاب الأموال ص ٣٦ - ٣٧ إنَّ «مذهب الخراج مذهب الكراء». ويقول أبو يوسف في الخراج ص ٨٨ - ٩١ إنَّ «الخراج هو صدقةُ الأرض». أما الماوردي في الأحكام السلطانية ص ١٤٦ فبعتبر الخراج «أجرة وكراء وغلَّة». ثم يختفي هذا المفهوم في العصور المتأخرة. فابن رجب (المتوفى عام ٧٩٥هـ) يرى في كتابه الاستخراج ص ٤٠ أنَّ الخراج «ليس بأجرة حقيقية وإنما هو في معنى الأجرة... بل عقد على المصلحة». وتابع نقلاً عن ابن تيمية (٧٢٨هـ) إنَّ وضع الخراج: «معاملة قائمة بنفسها ذات شبه من البيع ومن الإجارة...».

الأرض وكيفية توزيعها بين المنتجين الفعليين وأسياد الأرض والدولة واعتبروا غلة الأرض، لا الأرض ذاتها، من جملة الأموال. وسبب ذلك أن الفقهاء والمؤرخين العرب عالجوا المسألة معالجةً تاريخيةً آخذين بعين الاعتبار أن العرب الفاتحين لم تكن لديهم نظريةٌ جاهزةٌ حول ملكية الأرض عندما شرعوا بالفتوحات، بل كان عليهم مواجهةً مشكلةً مُلِحَّةً هي كيف يوزعون الغنائم وغلات الأرض المفتوحة.

ثالثاً - موارد الدولة وتوزيعها:

أدت الفتوحات إلى سيطرة العرب على أراضٍ واسعة وإلى تدفق كمياتٍ كبيرةٍ من الأموال عليهم. فقد غلبوا على مساحاتٍ واسعةٍ تقطنها شعوبٌ مختلفة ذات أديان متعددة؛ فكان عليهم تأسيس دولة لضبط الأمور وضمان سيطرتهم ونشر دعوتهم. وبما أن الدولة لا تقوم إذا لم تتوافر لديها مواردٌ تجبئها لتنفقها في أداء مهماتها؛ فقد كان تنظيم هذه الموارد أول المهام الإدارية المالية التي واجهوها. وكان عليهم ليس فقط وضع الأسس التنظيمية لذلك بل إيجاد المسوغات الأيديولوجية التي تستند إلى دعوتهم الدينية، أو التي لا تتعرض مع هذه الدعوة على الأقل.

ولكي يقوم العرب بهذه المهمة كان عليهم أن يستخدموا الأدوات المتاحة بين أيديهم وهي (أ) التقاليد القبلية العربية وأعراف العرب وعاداتهم. (ب) النصّ القرآني، وسلوك الرسول صلى الله عليه وسلم في مغازيه؛ (ج) واجتهاداتهم في فهم القرآن والسنة.

(أ) التقاليد العربية القبلية الموروثة:

وهي تقاليد ذات طابع تعاوني، فالخليفة هو أول بين أنداد وبخاصة أعيان القوم. والشورى تقتصر على وجوه الجماعة كما تنحصر القرارات الأساسية في القبيلة بين شيوخها. والأمة ملزمةٌ بضعفائها ومساكينها كما

كانت القبيلة ملزمةً بتبني جميع أعضائها تجاه القبائل الأخرى في الدفاع عنهم ودفع الديات وغيرها. أما الملكية المُشاعية للقبيلة فتصبح ملكيةً عامةً للأمة. وتنحصر الملكية الخاصة في الأموال المنقولة والدور والمساكن فكأنها تقتصرُ على حق المنفعة فقط. صحيحٌ أنَّ مجامع مكة كان ينتقل من جماعية القبيلة إلى الفردية حين جاء الإسلام؛ لكنَّ الجماعية بقيت مستمرةً بعد ظهور الإسلام. وسينعكس ذلك على الممارسات المتعلقة بالخارج وتنظيم الدولة^(٢٥).

إنَّ استناد الروح الجماعية في الإسلام إلى الأعراف والتقاليد القبلية هو أمرٌ يجد صدقاً له في الحديث النبوي^(٢٦): «الناسُ شركاء في ثلاث الكَلأ والماء والنار» فالكلأ والماء يدخلان في حمى القبيلة ولا يجوز منعهما عن الغير نظراً لأهميتهما في مجتمع بدويٍّ رعويٍّ.

(ب) النصوص القرآنية:

إنَّ النصوص القرآنية المتعلقة بالخارج ليست كثيرةً فهي تقتصرُ على

(٢٥) يرى M. Watt أنَّ مؤسسة الحكم في الإسلام وبخاصة في حياة النبي كانت زعامة القبلية العربية مع بعض التعديلات. ثمَّ إنَّ المفاهيم المتعلقة بأعراف القبيلة للضمِّ والاستيعاب والنفي أو الطرد كانت وراء مفاهيم «السنة المتبعة»، و «الإجماع» في الإسلام. ويرى M. Hodgson أنه تمَّ الاعتماد في النظام الجديد على التقاليد العربية والأعراف الموروثة. ويذكر شعبان أنَّ العشيرة بقيت الوحدة الأساسية في الاجتماع الإسلامي الأول. كما أنَّ معاوية بن أبي سفيان كان يتصرف حيال شيوخ القبائل باعتباره «أول بين أنداد»؛

M. Watt: Islam and Integration 155-156, 163; Islamic Political Thought 14, 40-42; Shaaban: Islamic History 79, 87.

(٢٦) أخرج هذا الأثر يحيى بن آدم في كتاب الخارج ص ١٠١. ويذكر المعلق على الكتاب الشيخ أحمد شاكر أنَّ في سند الأثر انقطاعاً. ويقول أبو يوسف في كتاب الخارج ص ١٠٢ إنَّ أهل قرية لهم مروج: «ليس لهم أن يمنعوا الكلأ والماء». ويتنبه Lokkegaard؛ مصدر سابق؛ ص ٢٠ إلى الأصل البدوي للحمي، واشتماله على الكلأ والماء، واتصال ذلك بفكرة المشاع في الإسلام.

آتي الجزية في سورة المائدة (٢٨ و ٢٩)، وآتي الغنائم في سورة الأنفال (١ و ٢١)، وآيات الفء من سورة الحشر (٦ و ٧ و ٩ و ١٠). هذه الآيات أعطت المسلمين مبادئ عامة فكان عليهم الاجتهاد والتأويل كي يصلوا إلى وضع سياسة تنفيذية تفصيلية. وغالباً كانوا يختلفون في اجتهاداتهم^(٢٧)، كما حصل بين عمر من جهة وبلال وأصحابه؛ عندما رأى عمر رأيه بعدم تقسيم أرض السواد^(٢٨). وفي أحيانٍ أخرى كانت هذه الخلافات تصل إلى حدّ الاقتتال^(٢٩).

(٢٧) يؤكد الذهاب إلى الاجتهاد والتأويل قول أبي عبيد في الأموال ص ١٤: «إِنَّ الْأَمْوَالَ الَّتِي تَلِيهَا الْأُمَّةُ لِلْمُسْلِمِينَ هِيَ الثَّلَاثَةُ الَّتِي تَأْوِلُهَا عُمَرُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وَيَقُولُ الْمَوْرِدِيُّ إِنَّ الْجَزِيَّةَ نَصٌّ وَإِنَّ الْخَرَاجَ اجْتِهَادٌ (= الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ ص ١٤٢). ثُمَّ إِنَّ أَقْلَ الْجَزِيَّةِ - عِنْدَهُ - مَقْدَرٌ بِالْشَّرْعِ، وَأَكْثَرُهَا مَقْدَرٌ بِالْاجْتِهَادِ، بَيْنَهُمَا الْخَرَاجُ أَقْلُهُ وَأَكْثَرُهُ مَقْدَرٌ بِالْاجْتِهَادِ.

(٢٨) قال أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم في الخراج ص ٣٥: «... لَمَّا افْتَتَحَ السَّوَادَ شَاوَرَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ النَّاسَ فَرَأَى عَامَتَهُمْ أَنْ يَقْسِمَهُ؛ وَكَانَ بِلَالُ بْنُ رَبَاحٍ مِنْ أَشَدِّهِمْ فِي ذَلِكَ. وَكَانَ رَأْيُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنْ يَقْسِمَهُ. وَكَانَ رَأْيُ عُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَطَلْحَةَ رَأْيِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ؛ وَكَانَ رَأْيُ عُمَرَ أَنْ يَتْرَكَهُ وَلَا يَقْسِمَهُ حَتَّى قَالَ عِنْدَ إِيحَاهُمْ عَلَيْهِ فِي قِسْمَتِهِ: اللَّهُمَّ اكْفِنِي بِبَلَاءِ وَأَصْحَابِهِ! فَمَكْنُوا بِذَلِكَ أَيَّاماً حَتَّى قَالَ عُمَرُ: قَدْ وَجَدْتُ حُجَّةً فِي تَرْكِهِ وَأَنْ لَا أَقْسِمَهُ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ يُبْتَغُونَ فُضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً﴾؛ فَتَلَا عَلَيْهِمْ حَتَّى بَلَغَ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ...﴾. وَيَعْلَقُ أَبُو عُبَيْدٍ فِي الْأَمْوَالِ ص ٣٣ عَلَى اسْتِشْهَادِ عُمَرَ بِقَوْلِهِ: «فَاسْتَوْعِبْتَ هَذِهِ الْآيَةَ النَّاسَ...». ثُمَّ يَقُولُ: «... وَقَدْ قَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنَّ عُمَرَ إِنَّمَا فَعَلَ بِرِضَا مِنَ الَّذِينَ افْتَتَحُوا الْأَرْضَ، وَاسْتِطَابَةً لِنَفْسِهِمْ - لَمَّا كَانَ عُمَرُ كَلَّمَ بِهِ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ فِي أَرْضِ السَّوَادِ...». إِذْ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَدْ وَعَدَ جَرِيرًا وَقَبِيلَتَهُ بِجِيلَةٍ بِرَيْحِ السَّوَادِ بَعْدَ الْفَتْحِ، ثُمَّ عَوَّضَهُمْ عَنْ ذَلِكَ وَأَبْقَاهُ لِلْمُسْلِمِينَ.

(٢٩) يرى بعض الدارسين المحدثين أنَّ أهمَّ أسباب الثورة على عثمان اختلافُ القراء معه على أراضي الصوافي. كما يذكرون أنَّ أخذ معاوية للصوافي دفع بعض القراء لإعلان احتجاجهم فأعدم معاوية ستة منهم من بينهم حجر بن عدي الكندي. ويقولون إنَّ =

يضافُ إلى ذلك السنة النبوية (التطبيقات أيام الرسول) في هذا المجال والتي لم تكن ذات نمطٍ واحدٍ كما ذكرنا سابقاً^(٣٠)؛ مما اضطرَّ المسلمين اللاحقين إلى الاجتهاد والتأويل. فقد أدى ذلك؛ في غياب نصوصٍ قرآنيةٍ ذات تحديداتٍ تفصيليةٍ لصياغة مفاهيم الخراج بمعناه العام انطلاقاً من الممارسات والتطورات التاريخية المتتابة.

من الطبيعي في حالةٍ من هذا النوع أن يتم تفسيرُ الآيات المتعلقة بالموضوع على ضوء التجارب المألوفة لدى العرب الفاتحين، وهي التقاليد القبلية المتعلقة باقتسام الغنائم والحمى. فاقترام الغنائم كان يتعلق بالأموال المنقولة التي تُحارزُ بالقتال وتُقسم بين المقاتلة. أمّا الحمى فهو الأرض التي تحوزها القبيلة كملكيةٍ عامةٍ مشتركةٍ بين أفرادها للرعاية والسقاية. وكان أمام العرب أن يأخذوا واحداً من خيارين حيال الأرض المفتوحة؛ فإما أن يعتبروها غنائم حرب فيقسموها كما يقسمون الأموال المنقولة وتصير ملكيةً خاصةً للمقاتلة لهم عليها حقُّ الرقبة، أو أن لا يقسموها ويتركوها ملكيةً عامةً (فيئاً) لجميع المسلمين ويكون لزاريها حقُّ المنفعة فيها وللمسلمين الخراج عليها^(٣١). وكان هناك أنصارٌ لكلٍّ من الخيارين^(٣٢). وقد انتصر أصحابُ

أكثر الثورات على الأمويين كان سببها «استئثارهم بالفيء»؛ قارن بشعبان؛ مصدر سابق؛ ص ٦٧، ٦٩، ٨٩، ٩٩؛ وضياء الحق؛ مصدر سابق؛ ص ٢٣٩.

(٣٠) قارن بالملاحظة رقم ١٦.

(٣١) يرى ضياء الحق (مصدر سابق؛ ص ١٢١) أن مفهوم الفيء تعرض لتطور تاريخي واضح وسريع افرق به تماماً عن الفهم الجاهلي للغنيمه؛ وقد حدث هذا التطور نتيجة لنزول الآيات القرآنية، ثم حدوث الفتوح الكبرى. وهكذا فإنَّ الفيء عني بالنسبة لضياء الحق (مصدر سابق؛ ص ١٣٠) منذ البداية ملكية عامة لعموم المسلمين. وقد ردَّ بذلك على لوكيجارد (مصدر سابق؛ ص ٤٥) الذي ينقل عن Caitani أنه لا علاقة للفيء بالقرآن، وأنه لا تمييز عند المسلمين الأوائل بين العنوة والصلح.

(٣٢) قارن بالملاحظة رقم ٢٨ المأخوذة عن أبي يوسف وأبي عبيد. وانظر الملحق رقم ٤ عن «موارد الدولة وملكيتها الأرض». وخلاصة الأمر أن هناك ثلاثة اتجاهات فقهية: =

الرأي الثاني منذ البداية. فكان هذا التطور بمثابة توسيعٍ لمفهوم حمى القبيلة ليصير حمى الأمة أو الفيء الموسع (حمى الأمة) نقيض المفهوم الضيق (حمى القبيلة). ذلك أنّ ملكية الأمة هي نقيض الملكية الجزئية للقبيلة أو لاية جماعةٍ أخرى مشابهة^(٣٣).

ويقودنا ذلك إلى نقطةٍ أخرى وهي أنّ نظرية مالية الدولة التي تعالج مسائل الخراج والفيء والجزية هي نظرية دنيوية تخضع لإرشادات عريضة يضعها النصّ، فهي وليدة اجتهادات العلماء والفقهاء الذين يستندون إلى التقاليد والأعراف الاجتماعية الموروثة والمستجدة ليست مجرد رؤية نصّية. فكما أنّ الفقهاء اعتبروا منذ البداية أنّ الزكاة فريضة دينية^(٣٤) وأخرجوها تدريجياً من نطاق عمل الدولة^(٣٥)؛ فإنّ الدولة اعتبرت الخراج جزءاً من نطاق عملها هي، والاجتهاد فيه يتمّ بمبادرةٍ منها ولصالحها. وربما كان ذلك مغزى أن يطلب الخليفة هارون الرشيد من القاضي أبي يوسف أن يضع له كتاباً في الخراج^(٣٦). وسنرى أنّ موضوع الخراج الذي ناقشه الفقهاء في القرون

= وقف الأرض على عموم المسلمين كما حدث تاريخياً (أبو يوسف) أو تخميسها وقسمتها بين المقاتلة (الماوردي وهو شافعي) أو ترك الأمر للإمام إن شاء قسمها وإن شاء أوقفها (أبو عبيد والمالكية). ويذكر ضياء الحق (مصدر سابق؛ ص ١٩١) بعد قراءة مستفيضة لتطورات مفهوم الفيء أنّ مفاهيم الملكية والمنفعة على ما يبدو لم تكن واضحة في المرحلة الأولى.

(٣٣) يرد لوكيجارد (مصدر سابق؛ ص ٢٠) أنّ الحمى مفهومٌ قَبليٌّ في الأصل، وهو الأصل الأول للمشاعات التابعة للقرى الزراعية في تاريخ الإسلام المتأخر.

(٣٤) يصنّف Agnides خراج الأرض والجزية وغنائم الحرب وأخماس الركاز والمعدن ضمن «الموارد العلمانية للدولة» تمييزاً لها عن الموارد الدينية (= الزكاة والصدقات)؛ قارن:

Agnides: Muhammedan Theories of Finances 200.

(٣٥) قارن بمقالة المؤلف: فريضة الزكاة – قراءة في التاريخ والوعي؛ في: جدليات التوحيد والانقسام ص ص ٢٠٩ – ٢٤٠.

(٣٦) أبو يوسف: كتاب الخراج ص ١.

الأولى للإسلام (أبو يوسف، يحيى بن آدم، أبو عبيد، ابن زنجويه) سيصبح موضوعاً للكتاب الإداريين الذين يعملون للدولة (قدامة بن جعفر، الصولي)؛ بينما ينحصر تعاطي الفقهاء المتأخرين معه، وتصير معالجته لديهم معالجةً عابرةً وعامةً الطابع (الغزالي، ابن قدامة، إلخ...).

إنَّ اختلاف الفقهاء في معظم المسائل المتعلقة بالجزية والخراج، وفي معظم المسائل المتعلقة بالمزاعة أمرٌ ذو دلالة كبيرة؛ فلو راجعنا المسائل التي يُدرِّجها الطبري في كتاب «اختلاف الفقهاء»^(٣٧)؛ وأحصينا منها ما أجمع عليه الفقهاء وما اختلفوا لوجدنا أنَّ الإجماع في مسائل المزاعة والمساقاة يقع في ٢٠٪ من المسائل. إنَّ الاختلاف حول معظم المسائل مصدره عند الفقهاء رؤى مختلفة تعود إلى اختلاف الظروف والبيئات التي تأثر بها كلُّ منهم. ومعنى ذلك أنَّ مصدر الاختلاف هو شأن دنيوي مما يقود إلى استنتاج مؤداه أنَّ الجزء الأكبر من نظرية الخراج الإسلامية هو نتيجة اجتهاد وليس نتيجة نصٍّ مُحَكَّم^(٣٨).

رابعاً - افتتاح الأرضين والصلح والعنوة:

يصنّف جميع الفقهاء والمؤرخين المسلمين الأراضي المفتوحة حسب طريقة افتتاح كل منها صلحاً أو عنوة. ذلك أنَّ النصوص المقدسة التي لها طابع أزلي بحيث تنطبق على كل زمان ومكان لم تكن تفي بالموضوع، فكان على هؤلاء الفقهاء والمؤرخين اللجوء إلى منهج تاريخي يعالج الأمر في سيرورته وتطوره^(٣٩). هذا النهج الذي اتّبعه الفقهاء والمؤرخون ليس منهجاً

(٣٧) الطبري: اختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين) ص ص ١٩٩ - ٢٤٠.

(٣٨) قارن بالحاوية رقم ٢٧.

(٣٩) انظر مثلاً الطبري في اختلاف الفقهاء (كتاب المزاعة والمساقاة) ص ص ١١٧ - ١٤٤.

زائفاً أسقطه لاحقاً المؤرخون العرب على الحوادث التاريخية^(٤٠). فهذه التهمة ثبت أنها خاطئة^(٤١). وإذا كان المنهج التاريخي الذي اتبعه المؤرخون والفقهاء العرب الأوائل له ما يبرره؛ فإننا لا نجد ما يبرر منهج الفقهاء المحدثين ولا بعض المستشرقين الذين يستعرضون الآراء والحوادث التاريخية القديمة خارج سياقها التاريخي مكتفين بتصنيفها بطريقة أو بأخرى في سبيل إثبات وجهة نظر معينة^(٤٢). فهؤلاء لا يذكرون الحوادث التاريخية إلا لإثبات وجهة نظر معينة، لكنهم لا يستعرضون السيرة التاريخية، لذلك فهم لا يستطيعون تفسير الاختلافات بين الفقهاء (التي تعود إلى اختلاف العصور

(٤٠) يقول فلهاوزن إن الفقهاء المسلمين كانت لهم طريقة خاصة ينسبون بمقتضاها إلى البداية أموراً جاءت نتيجة تطور تدريجي، وفرضتها حاجات واتجاهات جديدة. وكان هدفهم من وراء ذلك أن يصفوا على نهجهم هذا قدسية السنة النبوية أو سيرة الخلفاء الأوائل. ويذكر موننجومري وات أنه من عادة المؤرخين العرب فهم الأيديولوجيا السياسية باعتبارها تاريخاً؛ قارن:

Wellhausen: The Arab Kingdom 284; M. Watt: Islamic Political Thought 36.

(٤١) يقول دانييل دينيت في الجزية والإسلام ص ٤٠: «لا يستطيع أحد أن يخرج من قراءة أي مؤرخ من المؤرخين المسلمين المعتمدين بفكرة أن هؤلاء المؤرخين يقدمون شواهد موحدة كأنما صيغت على مثال؛ بل الحقيقة أنهم يقدمون كثيراً جداً من الروايات المتعارضة...». ويتابع قائلاً ص ٤١ إنهم يبذلون جهداً كبيراً لعرض حقائق ما كان جاريًا بالفعل. أما تعارضهم (ص ٧١) فهو تعارض صادق نزيه. أما دونر M. Donner فيقول إنه اعتمد في دراسته للفتوحات الإسلامية المبكرة على المصادر التاريخية العربية مبتعداً عن الرؤية الشاكة فيها دون مسوغ معقول. ويقول ضياء الحق إن القول العام بتحريم المزاورة جرى التخلي عنه تدريجياً. كما أن هناك تطوراً تاريخياً واضحاً لمفهوم الفيء. فالأقوال المحرمة للمزاورة، والتي تُعطي مفاهيم مختلفة لمفرد الفيء ليست أوهاماً نظرية بل تمثل مرحلة مبكرة من التفكير في هذه الأمور؛ قارن:

Donner: Early Islamic Conquests 1, 10; Ziaul Haqq; op.cit. 10, 121.

(٤٢) من الأمثلة على ذلك كتابات أغنيدس، ولوكيجارد، والطباطبائي، وزكريا محمد بيومي؛ التي تدخل في نطاق الكتب المدرسية التي تهتم بالتصنيف والترتيب دونما اعتناء بالسياق العام، والتطور التاريخي للأحداث، والمفردات، والقضايا.

وبالتالي اختلاف الاستعمالات لكل من التعابير المتعلقة بالخراج ولا التحولات أو التناقضات التي يحملها كل من هذه التعابير في مراحل مختلفة. لذلك يشيع لديهم القول إنَّ الفقهاء والمؤرخين القدماء لموضوع الخراج لم يكونوا يعالجون الوقائع بقدر ما كانوا يصفون حالة ذهنية أو بتعبير آخر مفاهيم مفهومة مباشرة من النص المقدس.

إنَّ معظم الفقهاء القدماء والمؤرخين الذين كتبوا في موضوع الخراج يذكرون التمييز بين الأراضي التي فُتحت عنوةً، والأراضي التي فُتحت صلحاً، ويعتبرون هذا التمييز أساساً ليس فقط لتمييز مختلف تصنيفات الخراج (بوصفه فائضاً إنتاجياً تقتسمه الدولة مع أسياذ الأرض) بل أيضاً لتصنيف مختلف أنواع ملكية الأرض. فهم يواجهون الممارسات والتطبيقات التي تقوم بها أجهزة الدولة، إذ كان عليهم معالجتها إما لوصفها وتبريرها أو لوصف ما يجب أن يكون^(٤٣).

ولابدَّ أنَّ هناك أسباباً هامةً وإشكاليات جدية وراء الانتشار الواسع لمعالجة مسألة العنوة والصلح في عهد الفتوحات لدى المؤرخين العرب القدماء، وفي شرح الفقهاء لمسائل الخراج. وليس من الضروري دائماً أن يلجأ هؤلاء إلى إظهار الإشكاليات بشكل محدد أو أن يصلوا إلى جميع الاستنتاجات المنطقية التي تقود إليها معالجتهم، فالبلاذري، الذي يسرد بتفصيل فتوح البلدان عنوةً و صلحاً يقتصر في فصل أحكام الخراج على

(٤٣) يعترف الطباطبائي في كتابه Kharag in Islamic Law ص ١١٦ أنه لا يمكن القول إنَّ الفقهاء السنيين الذين كتبوا في الخراج (أو معظمهم) كانوا يرمون إلى تسويق الممارسات الإدارية الحكومية في مسائل الخراج في أراضي العنوة والصلح.

البلدان التي فُتحت عنوةً وعلى السواد تحديداً^(٤٤). لذلك يمكننا استنتاج الإشكاليات التي كانت تدفع المؤرخين والفقهاء المسلمين القدماء إلى معالجة مسائل الفيء والعنوة كمايلي :

١ - إنَّ طرح مسألتي العنوة والفيء هو طرحٌ يربط مسألة الخراج وتصنيفاته بمسألة الفتوحات وسيرورتها. والفتوحات هي في واقع الأمر عملية ضم مناطق جديدة إلى الأبراطورية العربية الإسلامية. إنها حكاية عملية تكوين مجتمع جديد. ذلك أنَّ ضَمَّ المناطق الجديدة كان الأساس الذي ارتكزت عليه عملية دمج هذه المناطق في مجتمع واحد (رغم تعدُّد أصول الجماعات التي حوَّاهَا هذا المجتمع).

(٤٤) خصَّص البلاذري أكثر فصول كتابه «فتوح البلدان» لإيضاح كيفية فتح سائر أجزاء دار الإسلام، والسياسات الاقتصادية تجاهها الناجمة عن ماهية الفتح وهل كان ذلك صلحاً أو عنوة حتى منتصف القرن الثالث الهجري. ويترك صفحتين فقط للحديث عن أحكام الأرض التي فُتحت عنوةً مما يُشعر بأنَّ السياسة العامة كانت أخذ الأرض صلحاً. أما الماوردي في «الأحكام السلطانية» (ص ١٥٧) فيقسم الأرض في دار الإسلام إلى ثلاثة أقسام: حرمٌ وحجازٌ وما عداهما. وهذه «الما عداهما» تنقسم عنده إلى أربعة أقسام: قسم أسلم عليه أهله فيكون أرض عُشر، وقسمٌ أحياء المسلمون فيكون أيضاً أرض عُشر، وقسمٌ أحرزه الغانمون فيكون معشوراً أيضاً، وقسمٌ صولح أهله عليه فيكون فيئاً يوضعُ عليه الخراج؛ وله حالتان: ما صار في يد المسلمين منه فلا يجوز بيعه ويكون الخراج أجرة لا تسقط بإسلام أهله فتؤخذ من المسلم والذمي. والحالة الثانية: ما صولحو على بقاء ملكهم عليه فيجوز بيعه، ويكون الخراج جزية تسقط بإسلامهم. ويعود الماوردي (ص ١٧٢) فيشرح حكم أرض السواد فقط «فإنها أصل حكم الفقهاء فيها بما يعتبر به نظائرها». أما أبو يعلى القراء في الأحكام السلطانية (ص ١٨٧) فلا يتحدث عن غير أرض السواد. وكان أبو يوسف (الخراج ص ص ٣٩ - ٦٩)، وأبو عبيد (الأموال ص ص ٤٨ - ٤٩) قد اهتمَّا أكثر بذكر الصلح والعنوة. فرمى عاد ذلك إلى أنه في زمن الماوردي وأبى يعلى (القرن الخامس الهجري) لم يبق سائراً غير أحكام أرض السواد.

٢ - تطوير مفهوم الغنيمة كي يتماثل مع مفهوم الفيء، وجعل مفهوم الفيء ملكية عامة^(٤٥). فالفيء من أفاء (الآية تقول: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ...﴾) يعني مردود القتال على المسلمين من الأموال؛ وهو تعبير عام يمكن أن يشمل كل الأموال. في البداية كان طبيعياً أن يُستخدم للأموال المنقولة التي تتم حيازتها في الغزو والقتال لأن هذا هو النوع الوحيد من الأموال الذي كان مألوفاً. ثم صار ضرورياً تمييز الفيء عن الغنيمة كي يشمل الفيء ملكية الأرض بعد أن حاز العرب على أراضي واسعة. ولما كانت حيازتهم للأرض حيازةً جماعيةً فالفيء صار يعني الملكية الجماعية للأرض.

٣ - لكن الأرض التي حازها العرب نتيجة الفتوحات لم تبقى كلها ملكية عامة. فبعضها صار ملكية خاصة اقتطعها الحاكم أو الأمير ودفعها لبعض الناس على أن تكون لهم رقبته وهي القطائع^(٤٦). وبعضها كان يستصفيه الحاكم لنفسه بوصفه رأس الدولة أو بصفته الشخصية وهي الصوافي^(٤٧). والأرض التي حوّلها العرب إلى ملكية خاصة (يُقطّعها

(٤٥) يذكر الطبري في تاريخه في عدة مواضع الفيء بمعنى الغنيمة، أي ما يحوزه المقاتلون من أموال منقولة في المعركة ويوزع فيها بينهم بعد تخميسه. ويقول عبدالعزيز الدوري في تاريخ العراق الاقتصادي ص ٣٧: «مهما اختلف الفقهاء في كيفية استيلاء العرب على العراق هل كان صلحاً أم عنوة؛ فالهم أن أراضيه اعتبرت ملكاً مشتركاً للأمة الإسلامية...».

(٤٦) عن المعنى المبكر للإقطاع أيام الرسول ويعدّه يمكن العودة لخراج أبي يوسف، وسيرة ابن هشام، وفتوح البلاذري. ويذكر الطبري أن خالداً «أقطع السواد لدهاقينه».

(٤٧) هناك اختلاف حول المفهوم الأولي للصفايا والصوافي وهل كانت ملكية للدولة أو للإمام (انظر الطبري وأبو يوسف؛ ولوكيجارد). ويذكر هؤلاء أنه من أسباب التذمر من الأمويين أن هؤلاء جعلوا الصوافي ملكاً وراثياً.

الحاكم لآخرين فتسمي قطائع، أو يقطعها الحاكم لنفسه فتسمى صوافي) كانت في معظمها من الأراضي التي لا يملكها أحد؛ فهي إما أرض موات لا يتنفع منها أحد فيسمح الإمام لبعض المسلمين بإحيائها ويملكهم إياها؛ وإما أرض متروكة جلا عنها أهلها، أو كانت للحكام القدماء الذين قتلوا أو أزيلوا عنها مثل أرض كسرى وأعوانه^(٤٨). وهذا علماً بأن الأرض التي جلا عنها أهلها كانت في بلاد الشام أكثر مما في العراق؛ ذلك أن كثيراً من أسياذ الأرض جَلَوْا مع جلاء الروم؛ وبعض الذين جَلَوْا هكذا كانوا من العرب^(٤٩).

٤ - إلى جانب الأرض التي جُعِلت ملكية خاصة للعرب كانت هنالك الأرض التي صالح عليها أهلها. وهذه كانت إما أرضاً يملك أصحابها حق رقبته، أو يملكون حق المنفعة فيها لكن ملكيتها تعود لأسياذ الأرض^(٥٠). هذه الأرض تُركت لأصحابها الذين كانوا يملكونها قبل خضوعهم للعرب المسلمين، بموجب معاهدات صلح، على أن يؤدوا عنها الخراج وعن رؤوسهم الجزية^(٥١). هذه الأرض التي صالح عليها أهلها والتي بقيت بأيديهم يزرعونها ويؤدّون عنها الخراج، هي التي كانت موضوع الإشكالية التي واجهها العرب المسلمون منذ البداية.

(٤٨) أبو عبيد: الأموال ص ١٢٠: «فهذه كلها أرضون قد جلا عنها أهلها فلم يبق بها ساكن ولا عامر فكان حكمها إلى الإمام كما ذكرنا في عادي الأرض».

(٤٩) الخراج لأبي يوسف ص ٥٧، وفتح البلدان للبلاذري ص ١٥٧، ٣٨٣، ٤١١. وانظر في الهجرة من الشام، وعدم الهجرة من العراق؛ شعبان؛ مصدر سابق؛ ص ص ٤١ - ٤٢.

(٥٠) دانييل دينيت: الإسلام والجزية ص ١٠٧.

(٥١) انظر عن أنواع ملكية الأرض قبل الإسلام:

ونلاحظ من سير الفتوحات أنّ هناك مدناً ومناطق كثيرةً صالحت ثم نكثت الصلح ثم أعاد المسلمون فتحها صلحاً رغم أنه كان بإمكانهم اعتبارها مفتوحةً عنوةً بعد نكث الصلح؛ مما يدلّ على أنهم كانوا يفضلون فتح الأرض صلحاً على العنوة. فهم كانوا يرغبون، كما يبدو، بإبقاء الأرض بأيدي أصحابها القدماء على أن يتوزعوها فيما بينهم. وكان السواد هو النموذج المحتذى بالنسبة للمناطق الأخرى المفتوحة^(٥٢). فرغم أنّ السواد افتُتح عنوةً^(٥٣) إلا أنه لم يُقسم^(٥٤) واعتُبر بمثابة الأرض المفتوحة صلحاً^(٥٥) إمّا باعتبار أنّ المقاتلين رضوا بالتنازل عن حقهم في القسمة فصار السواد أرض عهد، كما يقول الشافعي^(٥٦)، وإمّا باعتبار أنّ للإمام الحقّ في تقسيم الأرض العنوة وتمليكها للمقاتلين أو الامتناع عن تقسيمها، وجعلها فيئاً لعموم المسلمين^(٥٧).

(٥٢) هناك مدن كثيرة صالحت ثم نكثت ثم أعادها العرب تحت سيطرتهم دون أن يغيروا من وضعها القانوني الأول. لقد كانوا يميلون على ما يبدو لإبقاء الأرض بأيدي أصحابها لانشغالهم بالفتوحات، ولأنهم ما كانوا يرغبون بالتحول إلى فلاّحين. وقارن بالجدولين الملحقين ٣، ٤.

(٥٣) يخصّص البلاذري فصلاً صغيراً في فتوح البلدان ص ٤٣٣ لأحكام الخراج لا يذكر فيه من الأراضي المفتوحة عنوة غير السواد. وكذلك يفعل الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما. والمعروف أنّ الماورديّ شافعي، وأبا يعلى حنبلي.

(٥٤) تتفق المصادر على اعتبار السواد أرض عنوة ما عدا أليس وبانقيا؛ قارن: اختلاف الفقهاء للطبري ص ٢٢٣ وما بعدها، وبحيى بن آدم: الخراج ص ٥٢، وخراج أبي يوسف ص ٢٨، وتاريخ الطبري ٥٨٤/٣.

(٥٥) قارن حول الخلاف على قسمة السواد الملاحظة رقم ٢٨.

(٥٦) انظر الجدول الملحق رقم ٣، ورقم ٤، وقارن باختلاف الفقهاء للطبري ص ٢٢٠.

(٥٧) أبو يوسف: الخراج ص ٥٩ وما بعدها، وأبو عبيد: الأموال ص ١٢٠. وربما كان في تعليق الأمر على إذن الإمام إعطاء السلطة حق التصرف من أجل معالجة التناقضات الناجمة عن الممارسات المتميزة في المناطق الجغرافية المختلفة والظروف المتباينة.

لقد استخدم الفقهاء والمؤرخون مفهوم الصلح والعنوة وقضية السواد لحل إشكالية أساسية هي التصرف بملكية الأرض الناتجة عن الفتوحات. ولا يُهم أن يكون سبب ذلك حوادث تاريخية سابقة أو تبريراً لتصرفات الحكام. المهم أن حل الإشكالية لدى الفقهاء والمؤرخين كان ينسجم مع الاتجاه التاريخي الفعلي لدى العرب المسلمين؛ وهو الاتجاه الذي كان يقضي أن تبقى الأرض المفتوحة بأيدي العاملين عليها يزرعونها ويؤدّون الخراج عنها^(٥٨).

كانت هناك إذن أسباب عدّة لدى العرب الفاتحين لإبقاء الأرض بأيدي أصحابها القدماء وأهمّها إبقاء الفلاحين في الأرض للحفاظ على إنتاجيتها خاصة بعد أن جلا كثير من سكان بلاد الشام عنها (وبين الذين جَلَوْا عربٌ مسيحيون وبعض سكان مصر والعراق)^(٥٩). ومما لا شكّ فيه أن بقاء الفلاحين في الأرض يتيح إنتاج الفوائض الاقتصادية الضرورية للعرب كي ينصرفوا لأمر القتال وتسيير شؤون الدولة. لقد كان حل مشكلة ملكية الأرض وإنتاجيتها مسألة رأى فيها العرب ضماناً لمشروع الدولة التي أقاموها.

إنّ رغبة العرب آنذاك في رفع إنتاجية الأرض المفتوحة هي أمرٌ أكيد. فهم بذلوا منذ البداية الجهود الإضافية لاستصلاح الأراضي مثل بطائح البصرة

(٥٨) الطبري: اختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد.. الخ) ص ٢٢٠.

(٥٩) يذكر أبو يوسف آثاراً عن النسيّ محمد (ص) وعن عمر في تفضيل الزراعة أو تأخيرها في المنزلة عن تربية الماشية والتجارة (= الخراج ص ص ٨٠ - ٨١). وانظر عن منزلة الزراعة في نظام الكسب عند الفقهاء المسلمين؛ مقدمة رضوان السيد على تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (بيروت/١٩٨٧) ص ص ٥٧ - ٥٩. وانظر عمّا فعله عمر في خيبر؛ فتوح البلدان للبلاذري ص ٣٩. وقد اتخذ الحجاج إجراءات صارت مشهورة لإعادة الفلاحين للسواد (= الطبري: تاريخ ٣/٥٨٤). وفي تاريخ الطبري ٦١٦/٣ تصنيف أهل السواد في أربعة أصناف: بعضهم أقام ولم يجل، وبعضهم ادّعى وصدق، وبعضهم ادّعى ذلك وكذب، وبعضهم أعان العدو وجلا.

التي صارت عشرية نتيجةً لذلك، وسُدُّوا بُثُوق السدود التي نتجت إمَّا عن إهمال الحُكَّام السابقين (إهمال الأكاسرة للأرض بعد أن دَبَّت الانقسامات في صفوفهم وعمَّت الفوضى)^(٦٠) أو التي نتجت عندما حاول الفرس ردَّ هجمات العرب عن طريق فتح البثوق في الأنهار، وإحداث فيضانات في الأرض التي تَقَعُ في طرق زحفهم^(٦١). كذلك فتح العربُ أنهاراً جديدةً وأقنية. ومن غير الصحيح أنَّ العرب كانوا، نتيجة تأثرهم بالبداءة، غير مهتمين بالزراعة إنتاجاً وتحسيناً. إذ كانوا يدركون منذ البداية أنَّ الزراعة هي المصدر الأساسي للثروة ولذلك اهتمَّ كثيرٌ من الصحابة، وأعيان المسلمين بعدهم، بتملُّك الأرض وتحسينها^(٦٢).

إنَّ التمييز بين الأراضي التي فُتحت عنوةً والأراضي التي فُتحت صلحاً لا يعني أنَّ الأولى فُتحت قسراً بوسائل القوة والعنف، والثانية فُتحت سلماً برضى أهلها. فهناك التباسٌ يعود إلى المعنى اللُّغويِّ للتعبيرين. وتتوضح الصورة عند الرجوع إلى المحتوى التاريخي لهما، أي عند استعادة ما حصل فعلاً؛ عند ذلك نرى أنَّ الأراضي التي فُتحت عنوةً أخذت بغير عقدٍ

(٦٠) قارن بفتح البلدان للبلاذري ص ص ٢٩٠ - ٢٩٢.

(٦١) البلاذري؛ المصدر السابق؛ ص ٢٩٠، وتاريخ الطبري ٣/٣٥٩.

(٦٢) قارن عن إقطاعات الرسول لبعض الصحابة؛ فتوح البلدان ص ٣١، ١٣٥. وفي قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة ص ١٥، أثر عن الرسول (ص) أنَّ «عاديَّ الأرض لله ولرسوله ثم هي لكم». ويفسِّر قدامة «هي لكم» بقوله: «يُقطعونه الناس». وفي الأموال لأبي عُبيد ص ١٢٠ أنَّ عمر بن الخطاب كان يكره الاقطاع إلَّا ما كان من أجل الاستصلاح. وانظر عن إقطاعات عثمان لكبار الصحابة من أجل الاستصلاح: الخراج لأبي يوسف ص ص ٦٢، ٧٧ - ٧٨، ويحيى بن آدم: الخراج ص ص ٧٧ - ٧٩. وانظر عن التحسينات والاستصلاحات بمنطقة البطائح: فتوح البلدان ص ٢٩٢. وانظر عن زيادة مساحات الأرض المزروعة بعد الفتح العربي، وتحسين الإنتاج وتنويعه:

ولا عهد^(٦٣). أمّا الأرض التي فُتحت صلحاً فقد أُعطي أهلها الأمان على أرواحهم وممتلكاتهم. فالنوعان من الأرض فُتِحا بالقوة والغلبة؛ لكنّ الصلح يعني هنا الأمان بينما العنوة تعني عكس ذلك^(٦٤). والأمان يُعطى لقاء جزيّة أو خراج؛ والأولى تُدفع عن الأشخاص، والثاني يُدفع عن الأرض^(٦٥). وقد كان العربُ الفاتحون يُصِرُّون على إعطاء الأمان مرّةً بعد أخرى حتى لسكّان الأراضي التي نكثت عهد الصلح، كما ذكرتُ سابقاً. ولم يكن ذلك نتيجةً عَجَزِ العرب أو ضعفهم في مواجهة الناكثين للصلح بل الأمرُ يتعدّى ذلك إلى مسألةٍ أخرى أكثر أهميّةً وهي ملكيّة الأرض.

إنّ التمييز بين الصلح والعنوة هو تمييزٌ بين نوعين من أنواع ملكيّة الأرض أكثر مما هو تمييزٌ بين أسلوبين للفتح^(٦٦)، فالأرض التي فُتحت عنوةً هي ملكٌ للمقاتلين (إلاّ إذا تنازلوا عنها بطيب خاطرهم كما فعلت بجيلة بقيادة جرير بن عبد الله عندما طلب عمر بن الخطاب منهم التنازل عن أرض السواد). أمّا الأرضُ التي فُتحت صلحاً فمعناه أنّ ملكيتها جُعِلَتْ للأمة ولم يستأثر بها دون الآخرين المقاتلون الفاتحون.

هكذا ينحلّ الالتباس في نقطتين تثيران الاهتمام:

(٦٣) في تاريخ الطبري ٣/٣٧٧ أنّ عين التمر استُبيحت واسترقّ أهلها رغم أنهم كانوا عرباً.

(٦٤) قارن بالجدول رقم ٣ عن مُدُنٍ أُعطي أهلها الأمان بعد أن افتتحها العربُ عنوةً.

(٦٥) يتشابه الخراج والجزية بهذا المعنى (قارن بأموال أبي عبيد ص ١٤). لكنها يفتقران في نواحي أخرى (قارن بالماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٤٢). وانظر كذلك دانييل دينيت (= الجزية والإسلام ص ٤٢) الذي يقول إنّ الخراج يحمل معنيين أحدهما عامٌ يشمل كلّ الضرائب بما في ذلك الجزية؛ والثاني خاصٌّ بضريبة الأرض وحدها.

(٦٦) يقول قدامة بن جعفر في الخراج وصناعة الكتابة ص ٢١٠: «إنّ إجماع القول عندي في الفرق بين الصلح والعنوة وإنّ كانا جميعاً من الخراج أنه قد وقع في ملك أهل الصلح أرضهم. وكثرة بعض أهل النظر شراء أرض العنوة».

(أ) مسألة أَنَّ الغنيمة أصلٌ تفرّع عنه الفياء، ذلك أَنَّ الفياء ملكية عامة للمسلمين؛ لأنه ناتجٌ عن غلبة المسلمين على الأرض لكنّ الإمام بدّل أن يوزّعه جعله لعموم المسلمين^(٦٧).

(ب) مسألة أَنَّ الفياء يحمل معنيين متناقضين فهو ملكية خاصة عندما يُحمَلُ على معنى الغنيمة (ذلك أَنَّ من أحكام الغنائم تقسيمها وجعلها ملكية خاصة)؛ وهو ملكية بالمعنى الثاني. والالتباس هنا سببه الاستعمالات المختلفة لتعبير واحد في عصورٍ مختلفة.

فالمعنى الأول هو الذي كان شائعاً في بداية الإسلام عندما كان العرب قريبين الصلة بالجاهلية ومفاهيمها. والمعنى الثاني صار شائعاً في العصور اللاحقة حين ترسّخ مشروع الدولة، وتبلورت الجماعة في أمة.

إنّ تعميم مفهوم الفياء ليشمل معظم الأراضي التي خضعت للعرب المسلمين كان يقتضي التمييز بين نوعين من الملكية: أولهما؛ حق الرقبة. وثانيهما؛ حق المنفعة. فالأول كان يعني الملكية الخاصة التامة للأرض؛ إذ عندما يملك امرؤ أرضاً يحقُّ له التصرفُ بها كيفما يشاء فيزرعها أو يستخدمها لأيّ غرضٍ آخر، ويحقُّ له بيعها وتوريثها. أمّا حقُّ المنفعة فهو يقتصر على الحق باستعمال الأرض لأغراضٍ محدّدة، ولا يجوز بيعها إلّا في حالاتٍ معينة تقتصر على حق بيع المنفعة على أن تبقى ملكيتها للمالك الأصلي. ويمكن

(٦٧) يقول الماوردي (الأحكام السلطانية ص ١٣١) إنّ الغنيمة أصلٌ تفرّع عنه الفياء. ويقول مرةً أخرى إنّ الفياء هو الأرض التي فُتحت صلحاً (ص ١٢٦). وقارن بمجيد خدوري: الحرب والسلام في شرعة الإسلام ص ١٦٤ الذي لا يستطيع التمييز بين الغنيمة والفياء إلّا من حيث طريقة الاستيلاء.

توريث حق المنفعة؛ لكن ملكية المنفعة يمكن انتزاعها من صاحبها إذا لم يزرعها، أي إذا لم يستخدمها للغرض المحدد لها^(٦٨).

هكذا تعطي نظرية الفياء حق ملكية الأرض التامة (حق رقة الأرض) للأمة، وتعطي حق المنفعة لمن يزرع الأرض وذلك لقاء بدل (فائض إنتاجي) يؤديه للدولة. فحق المنفعة هو كراء الأرض، وتعبير كراء الأرض هنا يعني خراج الأرض. فالأمة تملك الأرض نتيجة الغلبة عليها^(٦٩). وهي أجرت الأرض لمن يزرعها لقاء خراجها، وأعطت بالإضافة إلى ذلك لأصحاب الأرض (والذين لهم حق المنفعة فيها) الأمان أو الصلح. فكان الأمان بمثابة الشرط الضروري لإتمام عقد الخراج^(٧٠).

إنه من أجل تغليب ملكية الجماعة على الملكية الفردية للأرض، ومن أجل تثبيت ذلك على أساس شرعي جرى التأكيد على الأمور التالية:

(أ) إن الخراج يتبع الأرض وليس أي شيء آخر؛ وذلك تمييزاً له عن الجزية التي تسقط بإسلام صاحبها^(٧١)، وعن الصدقة التي تدفع من

(٦٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٩٨: «... وليس لأحد أن يُنازعه فيه ما أقام على العمل؛ فإذا تركه زال حكم الإقطاع عنه، وعاد إلى حال الإباحة...». وقارن بإبراهيم طرخان: النظم الإقطاعية ص ص ٢٦٥ - ٢٨٥، والدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي ص ٩٥،

Ashtor: A Social and Economic History 181, 283.

(٦٩) قارن بأبي عبيد: الأموال ص ص ٣٦ - ٣٧.

(٧٠) قارن بأبي يوسف: الخراج ص ٦٩. وفي الاستخراج لابن رجب ص ٤٠: «... وقال الشيخ أبو العباس ابن تيمية: التحقيق أن وضع الخراج معاملة قائمة بنفسها ذات شبه من البيع، ومن الإجارة؛ تشبه في خروجها عنها المصالحة على منافع...».

(٧١) في الاستخراج لابن رجب ص ٣٩ أن الخراج ليس في معنى الجزية؛ لأن الجزية تسقط بالإسلام ولا يسقط الخراج بذلك. وقارن بالأموال لأبي عبيد ص ٧٤، والأحكام للماوردي ص ١٤٢، والأحكام لأبي يعلى ص ١٥٣.

الإنتاج وليس عن الأرض بحد ذاتها^(٧٢).

(ب) إن الأرض الخراجية صفة أبدية لازمة لها بمعنى أن هذه الأرض لا يتم تحويلها إلى عشرية^(٧٣).

(ج) النقطتان (أ) و (ب) جرى تأكيدهما لضمان شرعية موارد الدولة. ذلك أنه بعد إخراج الزكاة من نطاق عمل الدولة^(٧٤)، ونضوب موارد الفتوحات من الغنائم والأسلاب لم يبق هناك مورد ثابت للدولة غير الخراج.

خامساً - شرعية موارد الدولة:

إن صياغة نظرية الخراج (وهي نظرية مالية الدولة الإسلامية) في القرن الثالث الهجري جاءت تلبيةً لحاجاتٍ جديدةٍ نتجت عن تطوراتٍ حصلت في ذلك الوقت. فقد تزايدت أعداد معتنقي الإسلام من أبناء البلدان المفتوحة مما أدى إلى تناقص الموارد الشرعية للدولة الإسلامية فكان ضرورياً التفتيش عن موارد أخرى غير المعروفة سابقاً، وإيجاد التغطية الشرعية الإسلامية لذلك^(٧٥).

وليس لدينا إحصائيات عن تزايد أعداد معتنقي الإسلام من العرب،

(٧٢) في الأموال لأبي عبيد ص ٤٤ عن عمر بن عبدالعزيز: الصدقة على الحب والخراج على الأرض. وقارن بالأموال لابن زنجويه ١٥٢/١. وفي الخراج لأبي يوسف ص ٨٦: «الخراج صدقة الأرض».

(٧٣) الطبري: اختلاف الفقهاء ص ٢٢٣، وأبو عبيد: الأموال ص ٣٨ - ٣٩.

(٧٤) انظر عن ذلك دراساتي عن الزكاة في كتابي: إشكاليات التوحيد والانقسام ص ٢٠٩ - ٢٤٠.

(٧٥) وصلنا من الكتب التي ألفت في الأموال والخراج منذ بدايات القرن الثالث وحتى بدايات القرن الرابع: الخراج لأبي يوسف، والسير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، والخراج ليحيى بن آدم، والأموال لأبي عبيد، والأموال لابن زنجويه، وأدب الكتاب للصولي، والخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر.

وهذا أمرٌ متوقَّعٌ لذلك الزمان. لكنَّ هناك دلائل عديدة تُشير إلى التزايد التدريجي والسريع أحياناً لأعداد معتنقي الإسلام تزايداً أدى إلى أن صار العربُ أقليةً بين المسلمين في القرن الثالث الهجري، وإنَّ ينسبَ مختلفة من قطرٍ إلى آخر. من هذه الدلائل:

(أ) الهجرة الكثيفة للفلاحين من الريف إلى المدن والأمصار. فهم متى صاروا مسلمين صار لهم الحق أن يذهبوا حيثما شاءوا وبذلك كانت الهجرة متزامنةً مع اعتناق الإسلام^(٧٦).

(ب) إجراءات الحجاج وغيره من الحُكَّام الأمويين لمنع هذه الهجرة^(٧٧).

(ج) تمثّل العرب المهاجرين للمناطق البعيدة (خراسان، مصر، شمال إفريقيا) في السكان بعد أن صار قسمٌ كبيرٌ منهم مسلمين^(٧٨).

(د) إشراك مسلمين من غير العرب في الجيوش العربية (في جيش قتيبة بن مسلم، مثلاً، وفي جيش يزيد بن المهلب)^(٧٩).

(٧٦) يذكر شعبان (مصدر سابق: ص ١٦١) أن مشاركة الموالي في الثورات أواخر الحقبة الأموية دليل على سرعة انتشار الإسلام. ويقول (ص ١٨٩) إنَّ الثورات العباسية كانت حلاًّ لمساواة غير العرب بالعرب بما زاد من سرعة انتشار الإسلام. ويقول هودجسون (مصدر سابق ٣٠٥/١) إنَّ العرب لم يعودوا أقلية حاکمة بل صاروا يشكلون جزءاً مهماً من السكّان، وصاروا أكثرية في بعض المناطق (ص ٣٠٥). ويرى سوردل أنَّ الموالي تكاثروا نتيجة الإقبال على الإسلام مما أنجح الثورة العباسية. ويذكر م. وات أخيراً أنَّ الأزمة المالية في الدولة المملوكية مطالع القرن الثامن الهجري سببها الإقبال على اعتناق الإسلام؛ قارن:

M. Sourdel: Medieval Islam 140; M. Watt: Islam and Integration 95.

(٧٧) قارن بالطبري: تاريخ الأمم والملوك ٣٨١/٦، والمبرّد: الكامل ٩٦/٢ - ٩٧.

(٧٨) هودجسون؛ مصدر سابق ٣٠٨/١، وشعبان؛ مصدر سابق ١٢٢/١ - ١٣٣، ١٩/٢.

(٧٩) شعبان؛ مصدر سابق ١٢١/١، ١٢٩.

(هـ) جعل العطاء لجميع المسلمين حتّى غير العرب منهم^(٨٠).

إنّ تزايد أعداد معتنقي الإسلام من سكان البلدان المفتوحة من غير العرب أدّى إلى تغييرٍ في سياسة الدولة حول الأرض وملكيّتها. ففي البداية، عندما فرض العرب سيطرتهم على هذه البلدان تركوا الأرض بيد سكانها على أن يختاروا البقاء على دينهم إن أرادوا أن يُعطوا الأمان على أنفسهم وممتلكاتهم لقاء أن يؤدوا الجزية عن رقابهم والخراج عن أرضهم. أسهم هذا الحل في الحفاظ على إنتاجية الأرض وعلى تأمين موارد الدولة. ذلك أنه بمقدار ما تكون الأرض منتجةً بمقدار ما يمكن إنتاج فائضٍ اقتصاديٍّ تقتطعه الدولة بكامله أو جزءاً منه لنفسها. فالجزية والخراج هما مجموع الضرائب التي تُجسبى من غير المسلمين وهما يشكّلان الجزء الأكبر من موارد الدولة. والمشكلة هي أنه بتحول هؤلاء إلى الإسلام تتناقص موارد الدولة تناقصاً كبيراً.

إنّ التجديد الأكثر وضوحاً لموارد الدولة الإسلامية هو الذي ذكره أبو عبيد (أنظر الجدول المرفق)^(٨١). فهو يعتبر أنّ «الأموال التي تليها أئمة المسلمين كما تأولها عمر رضي الله عنه من كتاب الله عز وجل هي: الفياء والخُمُسُ والصَّدَقَةُ، وأنّ الصدقة تؤخذ من أموال المسلمين بينما الفياء والغنيمة يؤخذان من أموال أهل الكفر». ويتفق ابن زنجويه مع تحديد أبي عبيد للأموال بحرفيته. كذلك الماوردي وأبو يعلى يوافقان على هذا التحديد وإنّ لم يكن بنفس الوضوح. ويُضيفُ يحيى بن آدم العشور على أهل

(٨٠) قارن بصالح أحمد العلي: العطاء في الحجاز؛ في مجلة المجمع العلمي العراقي م ٢٠ / ص ص ٣٧ - ٤٠، وهاني حسين أحمد: العطاء في صدر الإسلام ص ص ١٢١ - ١٣٦.

(٨١) وقارن بما سبق في الملاحظتين رقم ٢٧، ٢٨.

الحرب. أما أبو يوسف فهو يشير في بداية كتابه إلى أنه يكتب جواباً على سؤال الخليفة هارون الرشيد بأن يوضح المسائل المتعلقة بالخراج والعشور والصدقات والجوالي. أما ابنُ جعفر فهو يعطي تحديداً لا يختلف عن تحديد أبي عبيد غير أنه أكثر تفصيلاً.

هناك شبه إجماعٍ على هذا التحديد لموارد الدولة. ولا يغير من ذلك أنّ بعض الفقهاء والمؤرخين يعتبرون الفياء عنوةً والخراج صلحاً (قُدّامة) بينما يعتبر آخرون أنّ الغنيمة قَهْرٌ والفياء عفو^(٨٢). إنّ المهم هو أنّ موارد الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ) خمس الغنائم التي تؤخذ في الحرب وهي تنعدم عندما تتوقف الفتوحات وتقتصر الحرب على المواقع الأمامية (في الثغور والعواصم) دون احتلال مواقع جديدة إلا في حالاتٍ قليلة.

ب) الأموال التي تؤخذ من المسلمين وهي الصدقات أو الزكاة. وهذه الأموال تنقسم إلى الأموال الظاهرة والأموال الباطنة. ومن المعلوم أنه منذ أيام عثمان بن عفان توقفت الدولة الإسلامية عن جباية الأموال الباطنة وتركبتها لأصحابها يؤدّون عنها الزكاة مباشرةً في مصارفها المحددة لها بالنص. ومع مرور الزمن لم تعد الصدقات مورداً ثابتاً يُذكر بين موارد الدولة^(٨٣).

ج) الأموال التي تُجبى من غير المسلمين وهي بشكل رئيسي الفياء أي جزية الرؤوس وخراج الأرض. يُضافُ إليها عشور أهل الحرب أي ما يُجبى من تجّار العالم غير الإسلامي الذين كانوا يجيئون إلى بلاد

(٨٢) ابن رجب: الاستخراج ص ١٢.

(٨٣) الفضل شلق؛ مصدر سابق؛ ص ص ٢٠٩ - ٢٤٠.

الإسلام للتجارة. ولا نَظْنُ أَنَّ هذه العُشور كانت تشكّل مورداً ثابتاً يصحّ أن يرد في القوائم السنوية^(٨٤).

هكذا نجد أنّ الدولة الإسلامية تركز مواردها الأساسية على الجزية والخراج هذا إن لم نقل إنها تقتصر عليهما^(٨٥). ولما كانت الجزية والخراج يؤخذان من أهل الذمة، فمعنى ذلك أنه في مجتمع أصبح كل أعضائه مسلمين، أو معظمهم، لا يمكن للدولة جباية موارد تُذكر. وهكذا تضطر الدولة إلى جباية أموال غير شرعية كي تستطيع القيام بأعبائها. هذه الإشكالية الأساسية التي ظهرت تدريجياً مع تزايد أعداد معتنقي الإسلام الجدد، أي مع تزايد نسبة عدد المسلمين في المجتمع. وقد صارت الإشكالية مشكلة حقيقية عندما صار معظم سكّان أراضي الدولة الإسلامية مسلمين، وكان على الدولة حلّ هذه المشكلة، وكان عليها أن تستعين بالفقهاء من أجل ذلك^(٨٦).

(٨٤) استنتجنا ذلك من أنّ أحداً من الكتاب في الخراج والأموال لم يذكر العُشور بين موارد الدولة. وقارن بصلاح العلي: البصرة ص ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٨٥) في الأحكام السلطانية للماوردي ص ١١٣ عن النبي (ص) أنه ليس في مال المسلم حقّ سوى الزكاة. وفي الخراج لأبي يوسف ص ١٣٤: «وكل ما أُخذ من المسلمين من العُشور فسيبيله سبيل الصدقة. وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعاً من جزية رؤوسهم، وما يؤخذ من مواشي بني تغلب؛ فإن سبيل ذلك كله سبيل الخراج يُقسّم فيما يُقسّم فيه الخراج...».

(٨٦) يقول بن شمش في مقدمته على ترجمة كتاب الخراج لأبي يوسف إنّ أول من آلف في الخراج الوزير أبو عبيد الله معاوية بن يسار الذي ورّز للمهدي؛ وكان يهودياً أسلم في شبابه. ومقصود المترجم من وراء ذلك واضح؛ فهو يريد أن يقول إنّ الأفكار الأساسية في قضايا الخراج والسياسة المالية للدولة الإسلامية يهودية الأصل!! أمّا المصادر العربية فنذكر (ابن الطقطقي في الفخري ص ص ١٦٣ - ١٦٤ على سبيل المثال) أنّ أبا عبيد الله آلف كتاباً في الخراج ذكر فيه أحكامه الشرعية ودقائقه وقواعده.. الخ. فهو كتاب في الفقه مثل خراج أبي يوسف - فماذا يعني أصل الرجل اليهودي في هذا السياق؟! وأين هي الدولة اليهودية آنذاك التي كانت لها نظم خراجية يُستفاد منها؟!.

وكان الحل لهذه الإشكالية على النحو التالي :

(أ) اعتبار الخراج موضوع اجتهاد يقوم به الفقهاء وأئمة المسلمين وذلك تمييزاً له عن الجزية والصدقة . فالصدقة محدّدة في مصادرها ومصارفها بالنص ، والجزية محدّدة في مصادرها بالنص وفي مصارفها بالاجتهاد . أمّا الخراجُ فهو محدّد في مصادره وفي مصارفه بالاجتهاد^(٨٧) .

(ب) اعتبار الخراج صفة لاحقة للأرض تتحدد بالطريقة التي افتتحت بها الأرض . ولا تسقط هذه الصفة عن الأرض ولا تتغير إذا أسلم صاحبُ الأرض ، فالأرضُ التي اعتبرت خراجيةً عند الفتح تبقى خراجيةً بعد ذلك إلى الأبد .

إنّ استقرار وبناء الدولة أمرٌ مرهون إلى درجةٍ كبيرةٍ بثبات واستقرار مواردها المالية وهذا الوضع تحقق في أيام الإسلام الأولى بواسطة الغنائم والفيء والصدقات ، فالغنائم كانت تردُّ بكثرة في أيام الفتوحات . والخراج والجزية هما أيضاً كانا يؤخذان من غير المسلمين . وقد تناقضا بمقدار ما تحول سكان الأقاليم المفتوحة إلى اعتناق الإسلام . والصدقات صارت تُجبى من الأموال الظاهرة فقط منذ أيام عثمان بن عفان ثم صارت لا تُجبى إلّا في أحيانٍ قليلة ، وهي عملياً وُضِعَتْ خارج نطاق عمل الدولة منذ القرن الأول الهجري .

إنّ نظرية الخراج كما صيغت في أيام الإسلام الأولى هي نظريةٌ صيغت لدولةٍ إسلاميةٍ تحكّمُ مجتمعاً معظمُ سكّانه من غير المسلمين . والحالةُ النظريةُ التي يمكن أن تحصل في مجتمعٍ صار أعضاؤه كلّهم مسلمين كنتيجةٍ لهذه النظرية هي حالةُ انعدام موارد الدولة (سوى القليل مما يُجبى من زكاة الأموال

(٨٧) قارن بالملاحظة رقم ٢٧ عن الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٤٢ .

الظاهرة، وهذا إذا جُبي ذلك. ويضاف إلى ذلك ما يُجسَى من عشور تجارة الحربيين في بلاد الإسلام). فهي نظريةٌ تقود حتماً إلى مأزقٍ هو استحالة وجود الدولة في مجتمعٍ إسلاميٍّ صِرْفٍ فالدولة إذا حُرِمَتْ من مواردها يصبح وجودها غير ممكن.

لكن الدولة الإسلامية بقيت مستمرةً وكان وجودها كدولةٍ مركزيةٍ يفرض نفسه على المجتمع بقوة. وهذا الأمر لم تكن النظرية التشريعية في أيام الإسلام الأولى قادرةً على تسويغه لذلك صار ضرورياً تعديلها. فهي كانت قد صيغت في البداية لمجتمعٍ يركز على العشيرة ومفاهيمها، هذه المفاهيم التي ترى في الحاكم شيخ قبيلةٍ مميّز عن أقرانه.

إن نظرية الخراج التي صيغت لمجتمع العشيرة – الأمة، المجتمع الذي يتكون لأمةٍ تندمج العشائر في إطارها تدريجياً، هي نظريةٌ صارت غير وافية في الوضع الجديد حين توسع المجتمع ليشمل أعداداً كبيرة من المسلمين غير العرب (الموالي)، وترسّخ مشروع الدولة التي كان عليها أن تندمج العرب والمسلمين غير العرب في إطار الأمة. وبمقدار ما تكاثرت عدد المسلمين غير العرب صار دَمَجُهُمْ في إطار الأمة والدولة مسألةً ضروريةً لضمان استمرار الدولة ذاتها. هذا الدمج ما كان ممكناً دون تعديل نظرية الخراج من أجل المساواة والتكافؤ في معاملة الدولة لجميع المسلمين من عربٍ وغير عرب^(٨٨). وقد تمّ هذا التعديل على النحو التالي:

(٨٨) قارن بضياء الدين الرئيس: الخراج والسياسة المالية ص ٢٣٧.

الضرائب المفروضة على

المسلمين	المعاهدين	الحريين
صدقات	صدقات	غنائم
صدقات الأموال	فيء (خراج،	غنائم
الظاهرة	جزية)	
خراج الأرض	خراج الأرض	عشور
المرحلة الأولى:		
المرحلة الثانية:		
المرحلة الثالثة:		

إن تثبيت الوضع الضريبي للأرض الخراجية على أساس الكيفية التي تم فيها الفتح عند افتتاح الأرض (عنوة أو صلحاً)، بغض النظر عما آلت إليه ملكية الأرض فيما بعد وهل صارت لمسلم أو لغير مسلم، كان وسيلة لضمان موارد للدولة؛ فقد كان معنى ذلك منع تحويل الأرض الخراجية إلى عشرية (أي منع تقليص المورد الضريبي للدولة من الأرض) حتى لو أسلم صاحب الأرض بعد الفتح، أو اشتراها مسلم، عربياً كان أو غير عربي. ثم كان أيضاً وسيلة للمساواة بين المسلمين من عرب وموال. وكان أخيراً وسيلة ناجعة لإضفاء المشروعية على الموارد الضرورية لاستمرار السلطة الإسلامية.

ولهذا التعديل أهمية أخرى هي أنه نقل المعايير التي كانت متخذة لجباية الضرائب من مقاييس شخصية إلى مقاييس تتبع الأرض. ومن المعلوم أن التشريع الإسلامي هو تشريع يأخذ اعتبارات الأحوال الشخصية أساساً له (فهو يعتمد على التمييز بين الأشخاص على أساس معتقدهم) بخلاف التشريع الغربي الذي يركز على اعتبارات تتبع الأرض (Territorial) لا الأيديولوجيا^(٨٩).

إن تثبيت الأرض الخراجية قد أسهم ليس فقط في ضمان موارد الدولة الإسلامية، وتعميق الدمج في المجتمع بل ساهم أيضاً في دعم شرعية الدولة.

(٨٩) قارن بمجيد خدوري: الحرب والسلام في شرعة الإسلام ص ص ٣٩ - ٤٦.

الفصل الثالث

الدولة السلطانية

أولاً - الدولة السلطانية ومسألة الشرعية:

عندما انتقلت السلطة السياسية في الإسلام من الدولة المركزية إلى الدولة السلطانية المحلية حدثت تطورات اجتماعية واقتصادية يجدرُ الحديثُ عنها قبل الانتقال إلى موضوع التحولات الموازية في نظرية الخراج وتطبيقاتها العملية.

فقد ظلت الخلافة العربية سلطةً مركزيةً شاركت في تكوين المجتمع الإسلامي وحكمته خلال ثلاثة قرون من الزمن، وإن كانت درجة سيطرتها على الأطراف تختلف من منطقة إلى أخرى، ومن حقبة إلى أخرى. ومهما اختلف المؤرخون في تحديد معالمها الجغرافية والزمنية؛ فإنها كانت الدولة الإسلامية المتفرّدة بطابعٍ شموليٍّ؛ وذلك بمعنيين، أولهما أن سلطتها شملت دار الإسلام وثانيهما أنها عملت على توسيع الفتوحات كي يضمَّ الإسلام العالمَ كُلَّهُ، ولا يقتصر على نطاقٍ محدودٍ منه^(٩٠). فهي بالمعنى الأول أداة نشر الدعوة وتوسيع نطاقها. وإذا كانت وحدة المجتمع شرطاً ضرورياً لتوسّعه ونشر دعوته؛ فإن الدعوة بمقدار ما تكون الغاية والمثل الأعلى للمجتمع فهي تعطي الدولة شرعيتها.

(٩٠) هودجسون؛ مرجع سابق ١/ ١٨٥: «كان محمدٌ نبيّ هذه الأمة. والأئمة التي دعا إليها وقادها كان عليها أن تغَيّر العالمَ كُلَّهُ بالنضال من أجل ذلك...». ورضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ص ٨٧: «ما أن جاء العام الخامس عشر لهجرة الرسول حتى كان المسلمون ينطلقون من أمصارهم وبواديهم فيكتسحون عالم الطغاة والمستكبرين من حولهم... كانت هناك أمةٌ واحدة، تملك عقيدةً واحدةً، وداراً واحدة، وسلطة واحدة؛ وتزحف لتحرّر العالم بعد أن تحررت بالتوحيد والوحدة». وقارن بدوئر، مرجع سابق؛ ص ص ٢٦٩ - ٢٧١.

لقد استمدّت دولة الخلافة العربية الإسلامية شرعيّتها من الدعوة أي من مثَلٍ أعلى خارجي، وكانت تصبحُ موضعَ شُبْهَةٍ عندما تقصّر في نشر الدعوة أو تنحرف عن خطّها المستقيم. وكان طبيعياً أن تستمدّ دولة الخلافة العربية شرعيّتها من شيءٍ خارجيٍّ ما دامت تتوسع جغرافياً ومعنوياً توسّعاً هو بمثابة التقدم الدائم إلى أن تستوعب وتطابق مثلها الأعلى الذي تنشره وتجري وراءه^(٩١).

كانت دولة الخلافة العربية تتناقل بالأعباء نتيجة توسعها لتصل إلى درجة يصعبُ عليها القيام بها. فانتساعُ رقعة الخلافة اتّساعاً كبيراً جعل من الصعب السيطرة على الأطراف سيطرةً كاملةً ودائمةً بواسطة الوسائل التقنية المتاحة آنذاك. يُضافُ إلى ذلك أنّ جذوة الحماس للفتوحات لدى العرب قد تضاءلت مع مرور الزمن، ومع تفاقم الخلافات الداخلية حول السلطة، وحول طُرُق إدارة شؤون الدولة والمجتمع مما أدى إلى تكاثُر النزاعات، وظهور الأحزاب السياسية الدينية^(٩٢).

كانت التجاذبات الاجتماعية والاقتصادية التي أدّت إلى جملة من الخلافات السياسية والأيدولوجية جزءاً من تطور المجتمع الإسلامي الذي تكونُ نتيجة الفتوحات، وبلغ مرحلة النضج عندما تزايدت نسبة المسلمين وصاروا أكثرية المجتمع. وإذا كانت مرحلة الفتوحات هي المرحلة الأولى في تكوين هذا المجتمع، وهي مرحلة انتشارٍ خارجيٍّ؛ فإنّ المرحلة الثانية هي

(٩١) رضوان السيد؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٦١ - ١٦٦.

(٩٢) يوليوس فلهاوزن: الدولة العربية وسقوطها (الترجمة الانجليزية) ص ص ٤٩٢ - ٥٠٣، وللمؤلف نفسه: الخوارج والشيعة (الترجمة العربية) ص ٢٥ وما بعدها. ويذكر أحد المؤلفين أنّ التوسّع جعل من الصعب الحفاظ على الوحدة؛ قارن:

التي تمّ فيها تحوّل أعدادٍ متزايدةٍ من السكّان إلى اعتناق الإسلام؛ فكانت بذلك مرحلة التوسّع الداخلي^(٩٣).

إنّ مرحلة التوسع الداخلي التي تمّ فيها تحوّل السكان داخل دار الإسلام إلى اعتناق الدين الإسلامي ما كانت لتتمّ لولا عملية دمجٍ واسعةٍ بين العرب والسكان المحليين، وبين الحكّام والمحكومين. ففي البداية اعتُبر السكّان المحليون من غير العرب إمّا أهل ذمة إن كانوا من غير المسلمين أو اعتُبروا موالٍ في حال تحولهم إلى اعتناق الإسلام. وفي الحالين كان هناك انفصالٌ بين العرب وغير العرب مسلمين كانوا أو غير مسلمين. لكنّ هذا الانفصال ما كان ممكناً أن يستمرّ؛ فالعربُ أصحابُ دعوةٍ شموليةٍ كونيةٍ هي الإسلام^(٩٤)، وهذه الدعوة تعتبر المسلم أخاً للمسلم بغضّ النظر عن العرق واللون والأصل. فقد جاء في الآثار النبوية: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسْلَمُه، كما جاء: لا فضل لعربيٍّ على أعجميٍّ إلّا بالتقوى^(٩٥). وهي تفترض دمجاً بين الناس على أساسٍ إنسانيٍّ شموليٍّ لا تميّزاً على أساسٍ محليٍّ، قوميٍّ أو عرقيٍّ أو غير ذلك. وقد حمل لواء الدمج قسمٌ كبيرٌ من العرب بالإضافة إلى الموالٍ، وهم المسلمون من غير العرب. ولذلك كان التطبيق العملي لمفهوم «الموالي» مرحلةً انتقاليةً من التمييز على أساس الأصول الإثنية إلى الدمج على أساس الإسلام.

(٩٣) قارن يهودجسون؛ مرجع سابق ٣٠٤/١، ٣٠٨،

Bernard Lewis; in: Cambridge History of Islam IA, 176.

حيث يقول إنّ البربر والمصريين والشاميين اعتنقوا في أكثرتهم الساحقة الإسلام قبل نهاية العهد الفاطمي.

(٩٤) M. Watt: Islam and Integration 87, 91, 114 ff.

(٩٥) سيرة ابن هشام ٦٠٤/٢، ومسند أحمد ١٤٥/٤، ١٥٨، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٥٢٣/٢.

وكان على العرب أن يدفعوا ثمن الدمج. والثمن الذي دفعوه هو سلطتهم السياسية المتمثلة بدولة الخلافة. فقد أسس العرب دولتهم على أساس دعوة شمولية كونية. وكان استئثارهم بالسلطة دون غيرهم يتناقض مع شمولية الدعوة. لكنّ العرب بمقدار ما كانوا مؤمنين بالدعوة التي حملوا لواءها كان عليهم أن يعملوا في سبيل الدمج بين العرب وغير العرب من المسلمين كي يحققوا الشمولية. وهذا ما تمّ بالفعل. فقد جاءت الدولة العباسية لتحقيق سياسة الدمج بوحي إراديّ مصدره العرب^(٩٦). فالجنود الخراسانيون الذين حقّقوا انتصار الدولة العباسية هم عرب في أكثريتهم. إنّ العرب كانوا يفقدون سلطتهم السياسية بمقدار ما يحققون دعوتهم. ولم تكن نتائج هذا التناقض خسارة كلية عليهم. ذلك أنه تمّ في إطار عملية الدمج المستمرة في المجتمع الإسلامي تعريب أعداد متزايدة من السكان الذين صاروا بنتيجة هذه العملية يتكلمون اللغة العربية. وعندما صارت اللغة العربية هي اللغة المحكية لديهم صاروا يتبنّون الانتماء العربي. فاللغة العربية هي نواة التكون الثقافي الذي هو في أساس الانتماء القومي العربي^(٩٧).

أدى الاندماج الاجتماعي الإسلامي إلى انفصال دولة الخلافة عن أساسها السلالي العنصري (Dynastic origin) العربي. فتحوّلت الدولة من دولة عربية إلى دولة بحدّ ذاتها. وقد حصلت عملية التجريد هذه كي تصير الدولة لجميع المسلمين، وكي يتمّ الدمج في المجتمع الإسلامي. فالدولة انسلخت عن ارتباطها الإثني، وانفصلت عن السلالة العرقية التي أسستها لتصبح دولة مجردة قادرة على استيعاب جميع الإثنيات والأعراق. ولما كانت كلّ سلطة

(٩٦) فاروق عمر: الدعوة العباسية ص ص ١٥٤ - ١٦٦، ٢٢٣ - ٢٣٢،

Shaaban: Abbaside Revolution 156, 163; Pipes; op.cit. 86.

(٩٧) عبدالعزيز الدوري: التكون التاريخي للأمة العربية ص ١٧، ٧٩.

تحتاج إلى عصبية تركز عليها للحماية والدفاع وضمان استمراريتها^(٩٨)؛ فإن الدولة الإسلامية استبدلت بالعصبية العربية عصبية أخرى لم تكن أقل تجريداً. وتشكلت العصبية الأخرى من الرقيق المماليك الذين كانت الدولة تشتريهم صبياناً من الخارج، وتقوم بتنشئتهم الأيديولوجية وتدريبهم الحربي لتسلمهم مهام القتال والحرب والدفاع عن الدولة في حال تعرضها لخطر خارجية أوداخلية^(٩٩). لقد احتاجت الدولة الإسلامية في تجريدها وانسلاخها عن عصبيتها الإثنية إلى جنود يكونون هم أيضاً منسلخين ومجردين عن كل عصبية أخرى سوى انتمائهم للدولة. والدول التي قامت على أشلاء الدولة العباسية، من البويهيين إلى الفاطميين إلى الأيوبيين إلى السلاجقة إلى المماليك إلى العثمانيين وغيرهم من الدول كانت جميعها تنشأ على أساس عصبية إثنية لكنها سرعان ما كانت تستبدل بهذه العصبية جنوداً مماليك^(١٠٠). فالتطور الذي بدأ في رحم الخلافة العربية الإسلامية، مع الخليفة المعتصم الذي اعتمد على الجنود المماليك المستوردين كان هو النموذج الذي حذت حذوه معظم الدول الإسلامية اللاحقة. وهناك بعض المؤرخين الذين يعتبرون أن المسلمين لما رأوا مجتمعهم تترسخ دعائمه ولم يعد لديهم خوف على استمراره صاروا يبتعدون عن الخدمة العسكرية، ويعزفون عن المشاركة في شؤون الدولة^(١٠١).

(٩٨) مقدمة ابن خلدون (نشرة دار الكتاب اللبناني) ٢٢٥/١ - ٢٢٦، ٢٣٠ - ٢٣١، ٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٧٩ - ٢٨٣.

D. Ayalon; in (ed. Parry, Yapp): War, Technology and Society p.p. 55-58; Bosworth: (٩٩) Recruitment, Muster and Review in Medieval Islamic Armies 59-77.

(١٠٠) انظر: Pipes; op.cit. 97, 174.

(١٠١) مقدمة ابن خلدون ٢٧٢/١ - ٢٧٣: «في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية».

إنَّ الدولة الإسلامية التي انسلخت عن عصبيتها الإثنية واعتمدت على العسكر المماليك المستوردين سرعان ما وقعت أسيرة هؤلاء العسكر^(١٠٢). فهي أرادت أن تستخدمهم أداة لها لإبعاد العناصر التي تشكل منها عصبيتها الإثنية؛ لكنَّ هؤلاء العسكر ما أن أنهوا من إنجاز مهمتهم حتى ارتدوا على الدولة ذاتها وسيطروا عليها. قبل ذلك كانت دولة الخلافة العربية تواجه الخارج وهي متحدة مع عصبيتها الإثنية. فلما انسلخت عن عصبيتها هذه صار عليها أن تواجهه هي وجميع الإثنيات الأخرى معتمدةً على عسكرها المستوردين الذين كانوا هم مصدر قوتها وضمان استمراريتها^(١٠٣). وكان طبيعياً أن يستولي هؤلاء على السلطة السياسية رغم إبقائهم على الخلافة كرمزٍ شرعيٍّ يكون غطاءً لتوليهم السلطة^(١٠٤).

في موازاة تجريد الدولة واعتمادها على العسكر المماليك، كان هناك تطورٌ آخرٌ يتمُّ نتيجة الانتشار الخارجي وتوسُّع رقعة دار الإسلام. هذا التطور هو انقسام الدولة المركزية الواحدة إلى دول متعددة. فالعالم الإسلامي عندما اتَّسعت رقعته صار صعباً السيطرةُ على جميع أطرافه والتحكم بها من مركزٍ

(١٠٢) قارن بتاريخ الطبري ١٠/٩ حيث يعبر شاعرُ المعتصم العباسي بالاستعانة بالرقيق. وفي تاريخ الطبري ١٨/٩ خبرٌ عن بناء سُرٍّ من رأى (= سامراء) لمضايقة الجنود الأتراك لسكان بغداد. وانظر عن الترك ظهوراً ونفوذاً في الدولة: عبدالعزيز محمد اللملم: نفوذ الأتراك في الخلافة العباسية ٢٢١/١ - ٢٦٣، وذكريا كتابجي: الترك في مؤلفات الجاحظ ص ص ١٠٨ - ١٦٤، بايس؛ مرجع سابق؛ ص ١٧٤.

(١٠٣) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (الترجمة العربية) ص ١٦٩. وهذه السلطة المستجدة هي التي سمّاها الماوردي: إمارة الاستيلاء؛ قارن بالأحكام السلطانية ص ص ٣٣ - ٣٥.

(١٠٤) انظر عن مسألة الشرعية وتطوراتها في الدولة الإسلامية الوسيطة؛ رضوان السيد؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٢٦ - ١٤٣، سوردل؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٠٢ -

واحد، وصار واجباً تعدُّد المراكز. لكنَّ أسباب هذه التعددية ليست جغرافيةً محضةً فهناك أسبابٌ أخرى وراءها؛ أهمُّها أنَّ دولة الخلافة العربية هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي استمدَّت شرعيتها من الدعوة. وهي الدولة الإسلامية الوحيدة التي كان ارتباطها بالدعوة ارتباطاً يجعلها قادرةً على حكم كل دار الإسلام. فالعصبية الإثنية الوحيدة في الإسلام التي تتمتع بشرعية الدعوة الشمولية هي العصبية العربية. وهذه مسألة لها جذورها التاريخية وأسبابها الدينية الأيديولوجية. وإذا كانت دولة الخلافة العربية هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي استمدت شرعيتها من نشر الدعوة ومن الانتشار والتوسع الخارجيين (الفتوحات)؛ فإنَّ الدول الإسلامية الأخرى جميعها نشأت حصيلة التوسع الداخلي (اعتناق الإسلام)، واستمدَّت شرعيتها ليس من المثل الأعلى الخارجي بل من الداخل، من حقيقة استيلائها على السلطة. فانقسام دولة الخلافة العربية إلى عدة دول وسيطرة الحكومات المحلية لا يعني فقط سلب وحدة المجتمع الإسلامي السياسية؛ بل يعني أيضاً سلب الشرعية وفقدانها لدى هذه الدول (١٠٥).

وإذا كانت دولة الخلافة قد صارت موضع شبهة في شرعيتها نتيجة الخلافات التي نشبت منذ البداية حول استلام السلطة، وحول أحقية هذا الفريق أو ذاك في السلطة؛ فإنَّ وجودها كدولة لم يكن موضع شك وشبهة في أية لحظة من اللحظات. أما الدول المحلية التي اعقبت دولة الخلافة العربية؛ فإنَّ شرعيتها كانت على الدوام موضع شك كدول بحد ذاتها. ولأنها كانت موضع شكٍّ وريبة لدى الناس فقد اعترف بها المجتمع على أنها أمرٌ واقعٌ لا لشيءٍ إلاَّ لأنَّ وجود الدولة ضروريٌّ لحفظ الأمن واستمرار المجتمع (١٠٦).

(١٠٥) رضوان السيد؛ مرجع سابق؛ ص ص ١٢٦ - ١٤٣.

(١٠٦) يقول الماوردي في الأحكام السلطانية ص ٥: «.. وجبت الإمامة بالعقل لما في =

إنَّ التركيبَ الجغرافيَّ لبلادنا العربية من حيث موقعها المحاط بالأعداء، ومن حيث طبيعة المناخ^(١٠٧) كان سبباً رئيسياً في إعطاء الدولة كمؤسسةٍ سياسيةٍ أهميةً خاصة. فالمعلوم أنَّ قِلَّةَ هبوط الأمطار أدَّت إلى قلقيٍّ دائمٍ في الوضع الزراعي. فالزراعةُ نوعان من حيث توافُر المياه: الأول زراعة بعليَّة تعتمد على كمية المطر الذي يهطل كل عام وكفاية هذه الكمية غير المؤكدة على الدوام. فكثيراً ما تكون هناك سنون قحط ومجاعة. وما يذكرهُ القرآن الكريمُ في قصة يوسف عن سبع سنين عجاف وسبع سنين سمان هو تعبيرٌ عن ذلك. والثانية زراعةٌ مرويةٌ في أحواض الأنهار وفي الواحات. أمَّا الزراعة البعلية فتتمُّ في شريط ساحلي يقع بين البحر والصحراء في حين الزراعة المروية تتمُّ في مناطق تحيط بها الصحراء. ولَمَّا كانت الصحراء يعيش فيها البدو في حالة فقر دائمٍ فإنَّ هؤلاء لا بد أن يغزوا المناطق الزراعية عند اشتداد الحاجة. ولا يردعهم غير وجود دولة ذات سلطة قوية واستقرار سياسي، وقوة دفاعية في المناطق الزراعية. لذلك فإنَّ وجود دولة، أي مؤسسة سياسية، قوية ومستقرة في المناطق الحضرية أمرٌ ضروريٌّ لحماية المجتمع والدفاع عنه وضمّان استمراره^(١٠٨). إنَّ عدم استقرار الوضع الزراعي في هذه المنطقة أدَّى في مراحل مختلفة إلى سقوط حضارات عظيمة. لذلك ليس غريباً أن يقال إنَّ السياسة في هذه المنطقة تقرر الوضع الاقتصادي وليس العكس.

= طباع العقلاء من التسليم لزعيمٍ يُمنعهم من التظالم، ويفصلُ بينهم في التنازع والتخاصم». وانظر: سوردل؛ مرجع سابق؛ ص ص ١١٦ - ١٢٤.

(١٠٧) فالح حسين: الحياة الزراعية في بلاد الشام ص ص ٤٢ - ٤٢،

X. De Planhol: The World of Islam 42-50; M. Lombard: The Golden Age of Islam 23-28.

(١٠٨) Wittfogel: Oriental Despotism 49-100.

لعبت التجارة الدولية بعيدة المدى دوراً مهماً في الازدهار الاقتصادي في هذه المنطقة في مختلف العصور. فالإنتاج الزراعي لا يُنتج فوائض اقتصاديةً للتراكم إلا في سنين قليلة، وهذه يتم استهلاكها في السنين العجاف. ولما كان نشوء الحضارات الكبرى أمراً يعتمد على التراكم الاقتصادي فقد كان محتملاً على مجتمعات هذه المنطقة أن تعتمد على التجارة الدولية لتوفير الفوائض الاقتصادية التي يمكن تراكمها. وهذا لا يلغي دور الزراعة؛ فهي ضرورة لكل مجتمع. لكن إذا كانت الزراعة غير كافية فالدواء إلى التجارة أمر ضروري. والتجارة الدولية تحتاج إلى أمن مدى خطوطها الطويلة. مما يجعل الاستقرار الذي توفر وجوده دولة قوية أمراً ضرورياً لازدهارها^(١٠٩).

إن وظائف الدولة المتمثلة في القيام بأعمال الري الكبرى، وردع خطر الصحراء وبدوتها، وحفظ الأمن على طول خطوط التجارة قد جعل الدولة في مجتمعات هذه المنطقة القديمة تلعب دوراً رئيسياً في كل ازدهار اقتصادي ونشوء حضاري. فالدولة في هذه المجتمعات ليست مجرد رأس هرم اجتماعي وسياسي بل هي الشرط الضروري لضمان استمرارية المجتمع.

إن الدولة هنا ليست مجرد مؤسسة سياسية يفرزها المجتمع للدفاع، وبعض المهام التنظيمية، ويخصص لها بعض فوائضه الاقتصادية كي تستطيع القيام بأعمالها. بل الدولة هي المؤسسة التي تضمن وجود المجتمع وعبرت عنها الفئات التي صاغت أيديولوجيته على مر العصور.

وعندما يقارن المرء بين النظام الإقطاعي في القرون الوسطى في هذه

(١٠٩) نعيم زكي فهمي: طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب؛ ص ص

المنطقة، وبين الفئودالية الغربية يجد تشابهاً في معظم ملامح النظامين؛ لكنّ هناك فرقاً أساسياً يميّز بينهما وهو دور الدولة في كلّ من النظامين. فالدولة في بلادنا هي مصدر السلطة السياسية، وهي مالكة الأرض وغيرها من وسائل الإنتاج (وفي أحيان كثيرة كانت تملك مصالح تجارية). أمّا في النظام الفئودالي الغربي فالدولة هي إقطاعي آخر له دور بارز مهيم على الإقطاعيين الآخرين^(١١٠). ولذلك يقال إنّ الملك في النظام الفئودالي هو بين الإقطاعيين الآخرين أول بين أنداد. إنّ الدولة المركزية هي التي تُؤسّس المجتمعات عندنا؛ أمّا في الغرب فقد جاءت حصيلة تطورٍ طويلٍ ولم يتمّ تكونها إلاّ مع التطور الصناعي الحديث.

إنّ الموقع الجغرافي لهذه المنطقة على مفترق القارات الثلاث ارتبط بتطورات تاريخية أسهمت في تشكيل الدولة تشكيلاً خاصاً. فالدولة السلطانية التي أعقبت دولة الخلافة العربية نشأت نتيجة عوامل تتعلق بالتطور الداخلي لدولة الخلافة كما ذكرت أعلاه. وقد واجهت الدول السلطانية صراعاتٍ داخلية في معظم الأحيان حتى القرن الثاني عشر. صحيح أنه كانت هناك مواجهات مع الأعداء الخارجيين، وخاصة مع البيزنطيين؛ لكنّ هذه المواجهات كانت على خطوط ومحطات ثابتة تُعرف بالعواصم والثغور. وقليل ما كان يتمّ تجاوز هذه الخطوط من كلا الجهتين إلاّ في حالاتٍ أشبه بغزواتٍ طارئةٍ يعود بعدها الطرفان إلى حالتها السابقة^(١١١).

لكنّ المنطقة بدأت منذ القرن الثاني عشر تتعرّض لغزواتٍ واجتياحاتٍ فعلية تأتيها من الجهات الأربع. فغزوات الصليبيين ثمّ المغول ثمّ الدول

(١١٠) انظر عن دور الملك بين الإقطاعيين في الغرب في العصور الوسطى الإقطاعية:

F.L. Ganshof: Feudalism 150-167.

(١١١) فتحي عثمان: الحدود الإسلامية البيزنطية ٣٥٢/١ - ٣٥٧.

التجارية الغربية كانت تُعَرَّضُ هذه المنطقة للاجتياح والاحتلال الدائمين. وكان على المنطقة أن تُدافع عن نفسها فصارت الأولوية تُعطى لضرورات الدفاع.

أدى ذلك إلى إعطاء أهمية إضافية خاصة لدور الدولة كما أضفى على الدول السلطانية، المواجهة للغزو الخارجي، شرعيةً جديدةً ذات اعتبارات خارجية. فهذه الدول التي كانت تعتبر مغتصبة للسلطة كان الاعتراف بها يتم على أساس أنها أمر واقع يجب الرضوخ له، وإلاَّ أصابت المجتمع هزاتٌ سياسية تُعَرَّضُ وضعه الاقتصادي ومصيره للخطر. ومع تفاقم الأخطار الخارجية أصبح وجودُ الدول السلطانية يكتسب الشرعية بمقدار ما تستطيع مواجهة الأعداء الخارجيين. ولَمَّا كان العسكر العبيد (المماليك) قد أستطاعوا إزالة الصليبيين، ومواجهة المغول بنجاح؛ فقد أستطاعوا الحكم كماليك دون الحاجة إلى دولةٍ شرعيةٍ جديدة^(١١٢).

هكذا شكَّلت دولةُ المماليك قمةً تطوَّرَ سابقٌ للدول السلطانية التي أعتمدت جميعها تقريباً على العسكر العبيد المستوردين، وصار العبيد حكماً كما صار المماليك (المملوكون) مالكين للأرض ووسائل الإنتاج.

ثانياً - الخراج والمزارعة في نظام الإقطاع العسكري:

أدت التطورات التي استعرضنا أهمَّها إلى تغييراتٍ هامَّةٍ في النظام السياسي وفي نظام ملكية الأرض ومالية الدولة. فالنتيجة الأساسية لهذه التطورات هي أنَّ الدولة صارت أشدَّ مركزيةً رغم انتقالها من يد الخلافة العربية الموحدة إلى أيدي الدول السلطانية المتعددة. والدولة السلطانية بحكم

(١١٢) انظر عن قضايا الشرعية المملوكية مقدمة دوروتيا كرافولسكي على مسالك الأبصار

للعمرى (بيروت/١٩٨٦) ص ١٥ - ٣٧.

طابعها العسكري الصّرف وملكيّتها لرّقبة الأرض هي أكثر قدرةً على التدخل في شؤون الناس اليومية والسيطرة على تصرفاتهم^(١١٣).

في الدولة السلطانية صار الجيش هو الحاكم ولم يعد أداةً تنفيذيةً بيد الحاكم إلى جانب أدوات الحكم الأخرى مثل البيروقراطية وغيرها من الأدوات التي يستخدمها الحاكم لتسيير أمور السلطة. يُضاف إلى ذلك أنّ الدولة السلطانية صارت هي المالك الوحيد تقريباً للأرض؛ فهي تملك رقبتهَا، وتُقطع حقّ الانتفاع بها إقطاعاً للجنود^(١١٤). وقد جعلت حقّ الانتفاع هذا مرهوناً بالخدمة العسكرية ومحدوداً بزمانٍ معينٍ دون أن تُعطيه حقّ توريث الأرض لأولاده. فالجنود يملكون حقّ الانتفاع بالأرض ليس بوصفهم مالكيّن لها (لرّقبتهَا)؛ بل بوصفهم متدّيين من الدولة؛ فهم أشبهُ بالموظفين الذين يُمنحون حقّ الانتفاع بالأرض بدل رواتبهم.

وسأقدّم فيما يلي مخططاً تاريخياً لسيرورة هذا التطور، أمهّد له بتذكير موجزٍ بنتائج الفصل الثاني من هذه الدراسة:

— منذ قيام الدولة الإسلامية، وتحديدًا منذ عهد عمر بن الخطاب؛ كان هناك اتّجاهان لتحديد ملكية الأرض؛ الأول يدعو إلى جعلها ملكيةً خاصةً.

(١١٣) قارن عن الإقطاع العسكري الإسلامي:

Cahen: L'évolution de l'Iqta^c; in: Annales VIII, 1953, 25-52; Hassanain Rabi^c; Financial System 56; Ashtor; A Social and Economic History 181;

وعبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ٩٥، ١٠٢؛ والدوري: نشأة الإقطاع؛ في مجلة المجمع العلمي العراقي م ٣/٢٠ - ٢٤، وإبراهيم طرخان: النظم الإقطاعية ص ٢٦٥ وما بعدها، وكلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية (الترجمة العربية) ص ص ١٦٩ - ١٧٢.

(١١٤) يقول إبراهيم طرخان في النظم الإقطاعية ص ٢٦٥: «وما المقطعون على اختلافهم إلّا موظفين في حكومة مركزية على أشد ما تكون المركزية. وهذا على خلاف الإقطاع الغربي...».

والثاني يدعو إلى جعلها ملكاً لعموم المسلمين، أي للأمة. وقد أنتصر الاتجاه الثاني الذي تزعمه عمر بن الخطاب. وقد وضع المؤرخون والفقهاء إطاراً نظرياً لتوسيع اتجاه الملكية العامة للأرض كما يلي:

(أ) التمييز بين الأموال المنقولة والأموال غير المنقولة.

(ب) إعطاء الإمام حق الخيار مطلقاً بين أن يقسم الأموال بين المقاتلين أولاً يقسمها، أي بين أن يجعلها ملكية خاصة أو يجعلها لعموم المسلمين.

(ج) إلزام الإمام بتقسيم الأموال المنقولة على أساس أنها غنائم.

(د) اعتبار الأموال غير المنقولة (الأرض) شيئاً يمكن للإمام أن يقسمها أولاً يقسمها.

(هـ) اعتبار ما فعله عمر بن الخطاب بأرض السواد سنةً وبالتالي اعتبار الفيء ملكاً لعموم المسلمين، وأعتبر الأرض الخراجية شيئاً لعموم المسلمين.

في موازاة هذا التعليل التسلسلي هناك تعليل آخر مبني على التمييز بين الأرض المفتوحة عنوة والأرض المفتوحة صلحاً:

(أ) التمييز بين الأرض المفتوحة عنوة والأرض المفتوحة صلحاً على أنه يمكن تقسيم الأولى بينما تترك الثانية في أيدي أصحابها.

(ب) إعطاء الإمام حق الخيار مطلقاً بين أن يقسم الأرض العنوة بين المقاتلين أو أن لا يقسمها.

(ج) اعتبار ما فعله عمر بأرض السواد التي فتحت عنوة سنةً يجب اتباعها، وبالتالي عدم تقسيم الأرض المفتوحة عنوة. وهذه صارت سياسة عامة.

(د) عدم جواز تقسيم الأرض المفتوحة صلحاً لأنّ في ذلك مخالفة للعهد المعقود بين المسلمين وأهل الأرض المفتوحة.

(هـ) الأرض التي سيطر عليها المسلمون لا تُقسّم بين المقاتلين فهي فيء لعموم المسلمين أي أرض خراجية.

* * *

إنّ اعتبار الاتجاه الداعي إلى جعل ملكية الأرض عامّة لعموم المسلمين لم يُلغَ تماماً الاتجاه الداعي إلى الملكية الخاصة للأرض^(١١٥). فالأرض الموات والأرض المتروكة التي لا ينتفع بها مسلم أو عربيّ يجب الاهتمام بها للإفادة من مردودها. وقد سُمح للمسلمين بإحياء هذه الأرض، وامتلاك رقبتهـا على أن يكون ذلك بإذنٍ صريحٍ من الإمام. وقد قيّد تملك هذه الأرض بشرط إحيائها.

يضاف إلى ذلك أنّ أعيان الدولة من الأمراء وحُكّام المناطق وحاشية الخلفاء وكبار موظفي الدولة كانوا يُحرزون ثروات كبيرةً بسبب مواقعهم في السلطة. كذلك التجار كانت الثروات تتراكم في أيديهم. وجميع هؤلاء كانوا يتجهون إلى استثمار جزءٍ من أموالهم في الأرض؛ وكانوا يضغطون من أجل شراء قطعٍ من الأرض وتحويلها من أراضٍ خراجيةٍ إلى أراضٍ عشريةٍ يمكن لهم تملكها ملك رقة. وتكثر الأخبار في كتب التاريخ عن أراضٍ جرى تحويلها من خراجيةٍ إلى عشرية، والعكس عدة مرات. كذلك الأراضي

(١١٥) عبدالعزيز الدوري: العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام؛ في أعمال المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام؛ ص ٢٥ - ٣٨. وعن تعريف الإقطاع والإيغار في مطالع القرن الرابع الهجري؛ قارن بقدامة بن جعفر: الخرج وصناعة الكتابة ص ٢١٨. وبخلاف ذلك انظر الأموال لابن زنجويه ص ٦٢٦.

الموات التي تَمَّ تَتمِيرُ الأموال فيها لاستصلاحها وشقَّ الأنهار والترع إليها والتي صارت مِلْكاً خاصاً لمن أحيّاها^(١١٦).

وعن طريق التلجئة والإيغار كانت أراضٍ كثيرة تتحوّل من خراجية إلى ملكية خاصة. فقد كان سكّان بعض القرى والأرياف يُلجئون قُراهم للأعيان والأمراء طلباً للحماية من تعديّات عصابات اللصوص والصعاليك؛ على أن يؤدّوا عن أرضهم العشر للدولة وجزءاً من المحصول عيناً أو نقداً؛ بالمزارعة للذين يطلبون الحماية منه فتصيرُ الأرضُ له بالتلجئة والإيغار هرباً من جُور جُباة وملترمي الضرائب وعمال الدولة^(١١٧).

ثم إنَّ أرض الصوافي^(١١٨)؛ وهي الأرضُ التي جلا عنها أهلها أو غادرها مالكوها عند الفتح، وأعتُبرت مِلْكاً للإمام يستخدمُها لأغراض الدولة. هذه الأرض صارت تُقطع بإذن الإمام لمن يراه مناسباً فصارت في معظمها مِلْكاً خاصاً.

إنَّ الأراضي التي صارت ملكية خاصة إمّا عن طريق تخلي الدولة عنها أو عن طريق تخلي أصحابها عنها قد تزايدت مع الزمن خاصة مع ضعف سلطة دولة الخلافة المركزية. ومن المنطقي أن تزداد قدرة الأفراد على تملك الأرض بدرجة ما تضعفُ قدرة الدولة على السيطرة على الأرض، والحفاظ على ملكيتها بيدها.

إنَّ وجهة النظر الداعية إلى تملك الأرض ملكية خاصة لها جذورٌ تمتدُّ

(١١٦) البلاذري: فتوح البلدان ص ١٨٨، ٢٠٠، ٢٧٢، ٢٩٦، ٣٦١. وانظر عن إحياء الموات: الخراج وصناعة الكتابة لقدامية ص ٢١٤.

(١١٧) فتوح البلدان ص ٢٩٦ (الإلجاء إلى مسلمة بن عبد الملك)، ٣٠٨ (الإلجاء إلى المأمون)، ٣١٩، ٣٢٤ - ٣٢٥ (الإلجاء إلى القاسم بن هارون الرشيد).

(١١٨) قارن بالخراج لأبي يوسف ص ٥٧، وفتوح البلدان للبلاذري ص ٢٧٢.

إلى أيام الإسلام الأولى فقد كان هناك فريقٌ قويٌّ بين الصحابة يدعو إلى ذلك^(١١٩). هذا الفريق وجد في مفهوم الغنيمة (الذي يفرض على الإمام توزيع الغنائم من أموالٍ منقولةٍ وغير منقولةٍ بين المقاتلين) دعماً لموقفه^(١٢٠). وفي المراحل اللاحقة كانت هناك قوى اجتماعية من التجار وكبار الموظفين وغيرهم في بعض أجهزة الحكم تدعو إلى تملك الأرض ملكية خاصة. ولم يُحسَم هذا الصراع لصالح الدولة إلا حين انتقلت السلطة السياسية من دولة الخلافة إلى الدولة السلطانية.

كان طبيعياً أن يكون موقف الدولة إلى جانب مفهوم الفياء الذي يقول إن الأرض ملكٌ لعموم المسلمين. فالدولة تمثل عموم المسلمين أي الأمة. وإذا قيل إن الملك لله فالدولة أيضاً تمثل الإرادة الإلهية. فالدولة حسب هذا المفهوم هي المالكة الحقيقية للأرض كممثلة للأمة وللإرادة الإلهية^(١٢١). وعندما يُستخدم تعبير «أصحاب الأرض» في هذه الحالة فالمقصود هو هؤلاء المزارعين الذين تُعطيه الدولة حقَّ المنفعة فيها فيزرعون الأرض لقاء الخراج الذي يؤدونه عنها. الخراج إذن هنا هو جزء من المحصول يفيض عن الحدِّ الضروريِّ اللازم لمعيشة المزارعين الذين يؤدونه للدولة ليكون بدل كراء الأرض. وهذا هو معنى أن الخراج كراء الأرض.

كانت الخطوة العملية التي أخذتها الدولة لتدعيم موقفها تثبيت الأرض

(١١٩) قارن بالفصل الثاني من الدراسة.

(١٢٠) يقول الماوردي في الأحكام السلطانية ص ٢١٤ إن الغنيمة ليست من حقوق بيت المال.

P. Crone, M. Hinds: God's Caliph 4-23.

(١٢١) قارن مع بعض الحذر بدراسة:

(١٢٢) يحيى بن آدم: كتاب الخراج ص ٧٤، وأبو عبيد: كتاب الأموال ص ص ٣٦ -

الخراجية بصفة دائمة كي تبقى كذلك، وكي تمنع تحويل الأرض الخراجية إلى عشرية. فالأرض العشرية هي التي يملكها المسلمون ملكية تامة (حق رقة)، ولا يؤدّون عنها سوى الزكاة. ولو كانوا يؤدّون عنها الخراج لكانت الدولة هي المالكة. وقد ذكرنا كيف استخدم مفهوم العنوة والصلح في فتوح البلدان لتعميم مفهوم الفياء (الملكية العامة) على معظم الأراضي التي غلب عليها المسلمون^(١٢٣).

لقد كانت الدولة تخضع أحياناً للضغوطات فتسمح بتحويل بعض الأراضي الخراجية إلى عشرية، أو تسمح للمسلم بشراء الأرض الخراجية فتصير بذلك عشرية. وفي مواضع عدة كانت الأراضي نفسها تحوّل من خراجية إلى عشرية ثم إلى خراجية أكثر من مرة. كلّ ذلك ما هو إلّا دليل على استمرار الصراع بين اتجاهي الملكية العامة والملكية الخاصة للأرض في دولة الخلافة إلى أن انتصر الاتجاه العام.

* * *

عندما دخل البويهيون إلى بغداد في منتصف القرن العاشر الميلادي (٣٣٤هـ / ٩٤٥م) كان ذلك حدثاً سياسياً مهماً إذ نقلت الصراعات من داخل إطار دولة الخلافة (البلاط، الحاشية، أمراء الجيوش) إلى صراعات لفرض السيطرة على الخلافة من خارجها. ومنذ ذلك الحين صارت الخلافة والمجتمع الإسلامي يخضعان لحكم دول تقوم على سُلالات عرقية للوصول إلى الحكم لكنها سرعان ما يشتدّ اعتمادها على العسكر العبيد المستوردين الذين يسيطرون سيطرتهم الكلية على الدولة وعلى ممتلكاتها ومواردها. والأرض أهمّ ممتلكات الدولة التي تشكّل مصدر دخلها الأساسي.

على يد هؤلاء جرى تحوُّل مهمٍّ في مفهوم الإقطاع^(١٢٤). فقد كان الإقطاع في البداية يعني تملك الأرض لمن تُعطى له على أن تكون له رقبته^(١٢٥). ثم صار الإقطاع يعني منح حق المنفعة في الأرض فقط. وكانت الدولة منذ أيام الرسول تُقَطِّع الأرض لمن تشاء (بإذن الإمام) إقطاع تملك شرط أن تكون الأرض مواتاً أو متروكة، أي ليست في يد مسلم أو معاهد^(١٢٦). وعندما ضعفت دولة الخلافة صارت أقلَّ قدرةً على جباية الخراج ونضبت مواردها، على أن نضوب موارد الدولة يمكن أن يكون قد حدث ليس نتيجة التراجع السياسي؛ بل بسبب تراجع إنتاجية الأرض، وبخاصة في السواد الذي كان يشكِّل القاعدة الاقتصادية لبيروقراطية الدولة المركزية، وأنه حدث نتيجة السببين مجتمعين^(١٢٧).

المهمُّ أن ضعف الدولة ونضوب مواردها أدباً إلى تلزيم الخراج بالضمان. فالضمان؛ أي إعطاء الحق لبعض الأفراد بجمع الخراج لقاء مبلغ يؤدونه سلفاً للدولة على أن لهم الفارق بين ما يجمعونه وبين ما يؤدونه، كان وسيلةً تحرُّمها الشريعة بسبب ما ينتج عنها من أضرار تُصيب الدولة

(١٢٤) قارن بمقالة كلود كاهن السالفة الذكر في الملاحظة رقم ١١٣ وهي منشورة في الملف هنا، ومقالته عن الإقطاع في النشرة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية، وعبد العزيز الدوري؛ نشأة الإقطاع؛ مرجع سابق؛ ص ٣-٢٤، وإبراهيم طرخان؛ مرجع سابق؛ ص ص ٢١-٢٤.

(١٢٥) عن الإقطاع باعتباره ملكية خاصة في صدر الإسلام؛ قارن بالخراج لأبي يوسف ص ص ٥٧ - ٥٨، وفتوح البلدان للبلاذري ص ٣١، ٤٣، ١٣٤ - ١٣٥، وقدامة بن جعفر: الخراج ص ٢١٥.

(١٢٦) ابن زنجويه: الأموال ص ٦٢٧، وقدامة بن جعفر: الخراج ص ٢١٥، والماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٩٠.

(١٢٧) هودجسون؛ مرجع سابق ١/٤٨٣ - ٤٨٤.

والفلاحين^(١٢٨). فصاحب الضمان يُهمُّه جَمْعُ أقصى ما يمكن من الفلاحين، ولو كان ذلك بالوسائل القمعية، بما يفوق طاقتهم على التحمل، كما يهمه نأدية أقل ما يمكن للدولة مما يؤدي إلى إضعافها.

لعب ملتزمو الخراج إذن دور الوسيط بين دولة الخلافة والفلاحين في أيام ضعفها. ولما سيطرت الدولة السلطانية بواسطة العسكر العبيد المستوردين صار هؤلاء هم الوسطاء بين الدولة والفلاحين. وصارت الدولة تُقَطِّعُهم الأرض لا بوصفهم المالكين لها بل تُعطيهم حقَّ استغلالها فقط. ونشأ التمييز بين إقطاع التمليك وإقطاع الاستغلال؛ الأول كان شائعاً في بداية أيام الإسلام. والثاني صار شائعاً في أيام الدولة السلطانية^(١٢٩). فقد كان نظام الالتزام يعني تخلي دولة خلافة عن حقوقها لملتزمي الخراج. ولم يكن الأمر كذلك في ظل الدولة السلطانية التي احتفظت بحقوقها وأعطت العسكر حقَّ الانتفاع بالأرض ليس بوصفهم أفراداً مستقلين بل بوصفهم موظفين في خدمة الدولة؛ فهي تتشكل من مجمل حقوقهم. فالعسكر العبيد المستوردون كانوا مقتطعي الجذور عن أيِّ ولاءٍ آخر وما كان باستطاعتهم إلّا أن يكون لهم ولاءٌ وحيدٌ هو الولاء للدولة.

* * *

سيطر العسكر في الدولة السلطانية وكثيراً ما كانوا هم يختارون السلطان^(١٣٠). لقد صاروا هم الطبقة العليا في المجتمع لكنهم لم يحولوا

(١٢٨) قارن عن تحريم الضمان والقبالة عند الفقهاء الأوائل: الخراج لأبي يوسف ص ١٠٥، والأموال لأبي عبيد ص ٣٦، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص ١٩٨ - ١٩٩.

(١٢٩) القلقشندي: صبح الأعشى ١١٣/١٣ - ١١٨.

(١٣٠) دوروتيا كرافولسكي: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار للعمري (دولة الممالك الأولى) ص ١٥ - ٢٩.

الأرض إلى ملكية خاصة لهم كأفراد. يعود ذلك ليس لأنهم كانوا مضطرين للتضامن والحفاظ على أنفسهم كطبقة مغلقة فوق المجتمع وحسب؛ بل لأن سبب وجودهم في السلطة وسبب حيازتهم الأرض كانا مرهونين بالخدمة العسكرية التي يؤدونها. فهم ما داموا يؤدون الخدمة العسكرية يحوزون على الأرض كإقطاع استغلال. وعندما تنتهي خدمتهم العسكرية بسبب شيخوختهم أو وفاتهم يفقدون هذا الحق^(١٣١). ولذلك لم تكن حيازة الأرض تورث في هذا النظام. لقد كان وجودهم مكرساً للخدمة العسكرية، والأرض كانت تُعطى لهم كراتب لقاء الوظيفة الحربية التي يؤدونها ومتى زالت هذه الوظيفة زال مبرر حيازتهم للأرض.

* * *

في النظام الرأسمالي الحديث تتطابق ملكية الأرض مع حق المنفعة. فالملكية؛ إذا كانت تتعلق بالأرض أو بأي شيء آخر: حق مطلق لا يمكن أنترأعه إلا بمشيئة صاحبه. أما ملكية الأرض في نظام الإقطاع العسكري فهي للدولة (أو للطبقة المسيطرة على الدولة) وحدها، وحقوق الأفراد في الملكية تقتصر على حق المنفعة فقط فهي ملكية مشروطة ناقصة. إن الملكية في النظام الرأسمالي الحديث هي حق بذاته أما في النظام الإقطاعي فهي خصيصة لوظيفة معينة وتنتهي بانتهاء هذه الوظيفة^(١٣٢).

وتختلف الملكية في النظام الفئودالي عن النظام الإقطاعي العسكري،

(١٣١) إبراهيم طرخان؛ مرجع سابق؛ ص ص ٢٦٥ - ٢٨٦.

(١٣٢) يقول حسنين ربيع؛ مرجع سابق؛ ص ص ٢٦ - ٢٧، ٢٩ - ٣٠ إن الإقطاع الفاطمي كان للمدنيين بدلاً من المرتبات. أما الإقطاع البويهي فكان عسكرياً بشكل كامل. وكان الإقطاع الزنكي عسكرياً وراثياً، ثم تحول أيام الأيوبيين إلى عسكري غير وراثي. وكذا استمر أيام المماليك.

رغم كثرة وجوه الشبه بين النظامين؛ فالأولى تنبُع من علاقة سيّد الأرض بالفلاحين الذين هم أدنى منه في السُّلَم الاجتماعي بينما الثانية تنبُع من العلاقة بين سيّد الأرض والدولة التي يخدمها. في النظام الفيودالي كانت الدولة ضعيفة السيطرة على ماتحتها من إقطاعات؛ أمّا في نظام الإقطاع العسكريّ فالدولة هي المركز الذي يسيطر على ما عداه. لذلك استطاع سادة الأرض في النظام الفيودالي تحويل الأرض إلى ملكية خاصة لهم كأفراد وهذا ما لم يكن نظراًؤهم في نظام الإقطاع قادرين على تحقيقه.

وفي نظام الإقطاع العسكري يتم التماهي بين الخراج والمزارعة فيصبحان شيئاً واحداً. ففي كلٍّ من النظامين يتقاضى صاحب الأرض الذي يملك رقبته جزءاً من الإنتاج يكونُ بدل كراءٍ للأرض. والفرق بينهما أنّ الذي يملك الأرض في نظام الخراج هو الدولة بوصفها ممثلةً لعموم المسلمين، وفي نظام المزارعة هو مالك فرد. إنّ العمل بالمزارعة لدى أسياد الأرض العسكريين هو في الحقيقة عملٌ لحساب الدولة فهي التي تملك رقبة الأرض لا العسكريين. وأسياد الأرض العسكريون يتقاضون بدل كراء الأرض ليس بوصفهم مالكيين لرقبة الأرض بل بوصفهم موظفين لدى الدولة. فهم الوسيط بين المزارعين والدولة التي يعود إليها في النهاية كراء الأرض (فائض إنتاجها). فهي تعين موظفين عسكريين يتقاضون خراج الأرض على أن يتصرفوا به في سبيل غرض محدّد هو تأدية الخدمة الحربية المطلوبة. هم يتقاضون خراج الأرض ليس بوصفهم أفراداً لهم حقوق ملكية في الأرض بل بوصفهم موظفين معيّنين من الدولة.

صحيح أنّ العسكريين هم الطبقة العليا في مجتمع الإقطاع العسكري؛ لكنّ الأفراد في هذه الطبقة لهم دورٌ مستقلّ كأفراد. ولا قيمة لهم كأفراد بل يستمدّون قيمتهم من الدور الذي يلعبونه كأعضاء في الطبقة. لذلك فإنّ

حيازتهم الأرضَ مقيّدةً بقيودِ تضعُها الدولة. إنهم لا يستطيعون توريث الأرض ولا بيعها، ولا يستطيعون حتى استبدال الإقطاعات إلا بإذنٍ من الدولة. ولكي تؤكّد الدولة دورها المهيمن منعت على أبنائهم دخولَ الخدمة العسكرية، ووزّعت إقطاعات الأمراء منهم في عدة قِطَعٍ متباعدة. لذلك لم يستطع العسكريون تحويلَ الأرض إلى ملكيةٍ خاصةٍ، وبقيت حيازتهم لها مرهونةً بمقدار ومدة خدمتهم العسكرية.

دورُ الإقطاعيين في نظام الإقطاع العسكري إذن تقرّره علاقتهم بالدولة التي يخضعون لها. أمّا في النظام الفيوذالي الغربي فتقرّره علاقتهم بأربابهم. لذلك استطاع هؤلاء الآخرون أن يلعبوا دوراً مستقلاً، وأن يحولوا الأرض إلى ملكيةٍ خاصّةٍ بعكس الأولين في الإقطاع العسكري إذ تمتلك الدولة رقبة الأرض. لذلك حصل التماهي والتطابق بين الخراج والمزارعة. أمّا في الفيوذالية الغربية فأسيادُ الأرض هم الذين يملكون رقبة الأرض؛ ولذلك بقي هنالك التمييز بين الخراج كنظامٍ ضريبيٍّ وبين المزارعة.

* * *

وهكذا فإنّه في القرون الأولى للإسلام كان الخراج جزءاً من الفيء (وهو مجموعُ الخراج والحزبة) الذي يؤدّيه غيرُ المسلمين للدولة. وكان ذلك أهمّ عناصر الموارد الشرعية للدولة الإسلامية. وعندما صار المجتمع ذا أكثرية إسلامية أصبحت الدولة مهتدةً بأن تكون مواردها غير شرعية إذا أخذت الخراج من المسلمين. وقد أشرتُ سابقاً إلى أنّ الدولة تبنت الصفة الخراجية على الأرض حسب الطريقة التي فتحت بها الأرض تلافياً لصيرورتها عشريّة، وحرمان الدولة من الخراج إذا أسلم أهلها بعد الفتح. لكنّ النقاش بقي دائراً بين الفقهاء والمؤرخين حول ما إذا كان يَحِلُّ أخذُ الخراج من مسلمٍ يحوّز أرضاً خراجيةً، والحالات التي يَصِحُّ فيها تحويلُ الأرض الخراجية إلى عشريّة

والعكس. وذلك أنَّ أخذ الخراج من المسلمين يؤدي إلى عدم المساواة بين أصحاب الأرض الخراجية وأصحاب الأرض العشرية؛ في الوقت الذي صاروا فيه كلهم مسلمين، ويُعَيَّقُ التحوُّل إلى الإسلام. هذا الأمر كان يُقْلِقُ بالالفقهاء.

لذلك عندما نشأ نظام الإقطاع العسكري آنحلت هذه الإشكالية. فقد أُجيزت المزارعة، خاصةً مزارعة الأرض البيضاء التي تشكّل معظم الأرض الزراعية على أية حال. ولما كان نظام الإقطاع العسكري هو نظام تطابق فيه الخراج والمزارعة؛ فقد أُجيز أخذ خراج الأرض من المسلمين المزارعين على اعتبار أنه نوع من المزارعة (١٣٣).

* * *

(١٣٣) الدوري: مقدمة ص ٩٥، ١٠٣، أشتور؛ مرجع سابق؛ ص ٨٢، وحسين ربيع؛ مرجع سابق؛ ص ٧٩.

ملاحق مقال الخراج والإقطاع والدولة

جدول رقم (١)

الآيات القرآنية المتعلقة بالخراج والفِيء والجزية (*)

آية الجزية:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾.

(سورة المائدة / ٢٨ - ٢٩)

آيات الغنائم:

﴿يسألونك عن الأنفال، قل الأنفال لله والرسول. فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين﴾.

(سورة الأنفال / ١)

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾.

(سورة الأنفال / ٤١)

(*) لم نورد كلَّ الجداول الملحقَة بالدراسة ل طولها. وستظهر بكاملها في كتابٍ مستقل. [المحرر]

آيات الفيء:

﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ. وَمَا آتَاكُمُ الرُّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. وَاتَّقُوا اللَّهَ. إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ * لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصَرُونَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ. وَمَنْ يُوَقِّعْ نَفْسَهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمَفْلُحُونَ * وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا. رَبَّنَا إِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾.

(سورة الحشر / ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠)

جدول رقم (٢)
توزيع الغنائم أيام الرسول صلى الله عليه وسلم (أ)

الحدث	التاريخ	الغنائم والأموال	طريقة التوزيع	الأساس التشريعي	ملاحظات	عذوة أم صلح	المصادر والمراجع
بدر	٥٢	أموال متقوتة	لم تخمس - بل جعلها الرسول لنفسه وقسمها بين المسلمين على السواء	سورة الأنفال	اخلف المقاتلون على التوزيع ^(١)	عذوة	(١) الواقدي ص ٩٩ الريز ص ٩٢
بؤينة	٥٢	أموال متقوتة	خمس	آية الغنيمة من سورة الأنفال	أول غنيمة خست ^(٢)	صلح	(٢) الواقدي ١٧٩/٢ والريز ص ٩٤
بنو النضير	٥٤	أموال متقوتة وأراضي	قسمت الأموال المتقوتة على المهاجرين الأولين وعلى اثنين من الأنصار القراء وحسن الرسول صلى الله عليه وسلم الأرض على نفسه، وأطلق بعضها لأصحابه لينفق على أهله وما يقيه حولته في الكراع والسلاح عذة في سيل الله	سورة الحشر	الأصل في تشريح النبي ^(٣) - أول أرض افتتحها الرسول صلى الله عليه وسلم	صلح	(٣) الواقدي ٢ / ٢٧٧ - ٢٨٠ (ج ٢) أنور ص ١١ ابن آدم ص ٣٢-٣٥

تابع - جدول رقم (٢)
توزيع الغنائم أيام الرسول صلى الله عليه وسلم (ب)

٥٥	بنو قريظة	٥٧	أموال منقولة وسياسيا وأراضي	قسمت الأموال المنقولة والأرض على أساس السهمان ونقل العقباته وصبي الداربي	سورة الأنفال: آية ٤٠-٤١	حكيم سعد بن معاذ	أول تقسيم على أساس السهمان في الإسلام وإخراج الخمس منه ^(١)	عمرة	(٤) البلاذري ص ٤٤ - ٣١ الرافدي ص ٤٤٩ - ٥٣١
٥٧	خير	٥٧	أراضي وأموال منقولة	قسمت الأموال المنقولة والأراضي على أساس السهمان (١٨٠٠ سهم لأهل المدينة) وجعلت الأرض لأهل خير يوزعون المساقاة (لشمار) والمزارعة (للشبي) ^(٢)	سورة الأنفال: آية ٤٠-٤١	سورة الأنفال: آية ٤٠-٤١	كانت خير ثمانية همون انتزع منها اثنان مسلحا وجعلت أيضا للمسلمين رتبة عمرة قسمت على أساس السهمان. والنفس. وعندما اجلى عمر يهود خير دفع لهم ثمن نصف مساحة الأرض ^(٣)	صلح وغرة	(٥) البلاذري ص ٣١ و ٤٢ - ٤٣ الرافدي ص ١٧١ (أرض يثيبه وصفراء) ومن ١٨٠ - ١٩٩ أسير يوسف ص ٥٠ ابن أم ص ٣١ - ٣٨
٥٧	فدك	٥٧	أرض	المحمول وقف للرسول صلى الله عليه وسلم صدقة للوزائب والفقاة ^(٤)	سورة الأنفال: آية ٤٠-٤١	سورة الأنفال: آية ٤٠-٤١	رغب الصلح بينهم أن نصف الأرض يترتها لهم. عندما اجلى عمر أهل فدك دفع إليهم نصف قيمة النخل يترتها	صلح	(٦) البلاذري ص ٤٢ - ٤٣ الرافدي ص ١٧٠٧ - ٧٠٦ أسير يوسف ص ٥١ أسير عبيد ص ١١ ابن أم ص ٣١ - ٣٨
٥٧	وادي القريه	٥٧	أموال وأراضي	خست الأموال المنقولة وقسمت على العقباته على أساس الأسهم. وتركزت الأرض بيد اليهود أهلها على أن يكون نصف المحمول للمسلمين ^(٥)	آية الحزبة، سورة الحزبة رقم ٧٨-٧٩	آية الحزبة، سورة الحزبة رقم ٧٨-٧٩	عالمهم كما عامل أهل خير وهم يهود	عمرة	(٧) البلاذري ص ٤٧ - ٤٨ الراس ص ٩٩

المحدث	الصاريخ	القائم والأموال	طريقة التوزيع	الأساس الشرعي	ملاحظات	خوة أم صلح	المراجع
تيساء	٥٧	جزية	مصلح أهلها على الجزية وأقاموا يلاؤهم وأرضهم في أبيهم ^(١)	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٩-٣٨		صلح	(٨) البلاذري ص ٤٤٨ الريص ص ٩٩
موزان (جنت)	٥٨	أموال وسبايا	توزيع القنائم، وضطر من السبي، وأعطاه للزوجة قوتهم	سورة الأنفال: آيات النبية وآية الأسي في سورة محمد رقم ٤	أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم المولفة للزوجة من خمسة من. كما عني عن النبي أو حردهم لكن ياذن من المسلمين ^(٢)	عنوة	(٩) الواقدي ٩٤٤/٣، سورة ٩٤٥، ٩٤٧، سيرة ابن هشام ٤٤٩/٢، الأمروك أبي عبيد ص ٥٥
قوة الجبل	٥٩	أثما بغير وشامدة رأس وأرضمادة دوح وأرضمادة دوح	والتخمين قسم القنائم على أسس السهمان	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٩-٣٨	اختلفت الروايات هل أسلم أكبر أو لم يسلم والمرجح بقاؤه على العنانية ^(٣)	صلح	(١٠) الواقدي ١٠٢٩/٣، والبلاذري ٩٧٤، والخراج لقائمة ٢٧٠-٢٧٢
نجران	-	أموال مقلوبة	الساخنة من القاسم، وأعاره كراعاً وصلاحاً	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٩-٣٨	يقول المؤرخون إنها أول جزية أخذها النبي صلى الله عليه وسلم ^(١١)	صلح	(١١) فتح البلاذري ص ٧٦ و١٧٧، والخراج لقائمة ص ٢٧٢-٢٧٣، والخراج ٩٧٣، وأبي يوسف ٧١-٧٥
تبروك وأسله وأفرج والحراب	٥٩	جزية على كل حاكم ديناً (الاحياء ديناً)	جزية توزيع بالتخمين والسهمان	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٩-٣٨	سكان القرى الأربع من المسيحيين ^(١٢)	صلح	(١٢) البلاذري ٩٧٧، والريص ص ١١٣١/٣، والخراج لقائمة ص ٢٧٠

تابع - جدول رقم (٢)
توزيع الغنائم أيام الرسول صلى الله عليه وسلم (ج)

مقتا	٨٩	ربيع القريظ (خشب للعبيد) والنزول والكرام والحلقة	جزية سنوية تقسم أخذ ربح نتاج الأمصار السائلة الذكر	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨-٢٩	سكان مفسنا من اليهود ^(١٣)	مسلح	(١٦) البلاذري من ٢٧١، والرازي ١٠٣٢/٣ والخراج لقائمة من ٢٧٠
جوش وبالة	٨٩	الجزية	جزية سنوية على كل حاكم دينار توزع إحصاءاً	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٩-٢٨	سكانهم من النصارى ^(١٤)	مسلح	(١٤) الخراج لقائمة من ٢٧٠ - ٢٦٩، والبلاذري من ٧٠
اليمن	٩٠	أموال وغنائم	قسمت الغنائم على أسس السهمان والتخمين	آية الغنية، سورة الأنفال رقم ٤١-٤٠	سرية بقيادة علي بن أبي طالب جرت حولها نقاشات في طريقة توزيع الغنائم ^(١٥)	عتوة	(١٥) الرازي ١٠٨٠/٣ - ١٠٨٣، سيرة ابن هشام ٦٠٣/٢ - ٦٠٤
اليمن	٩٠	الزكاة على من أسلم والجزية على اليهود والنصارى والمجوس	الزكاة تقسم على مصادرها المحددة في القرآن، والجزية على كل حاكم ديناراً توزع سهماناً وتخميناً	آية الجزية، سورة التوبة رقم ٢٨ - ٢٩، وآية الزكاة	وفود أتت إلى النبي صلى الله عليه وسلم من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس ^(١٦)	مسلح	(١٦) الخراج لقائمة من ٢٧٥، والبلاذري من ٨٠ - ٧٩
مجر	٨٨	الصف من الحبيب والتمير وكل حاكم ديناراً	بالتمين والسهمان	آية الجزية	أهل ماجر من المجوس ^(١٧)	مسلح	(١٧) ابن زنجويه ١١٨/١ - ١٣٢، ١١٩ - ١٣٢، والخراج لقائمة من ٢٧٨ - ٢٧٩، والخراج لابي يوسف من ١٣١، ابراهيم من ٢٢
عمان	٨٨	زكاة وجزية	الزكاة في مصادرها والجزية بالتخمين	آية الزكاة وآية الجزية	أسلم القوم دون قتال الإسلام ملكهم أبي الخثعمي ^(١٨)	مسلح	(١٨) البلاذري ٢٧٧ - ٢٧٩، والخراج لقائمة من ٢٧٦ - ٢٧٧

جدول رقم (٣)
افتتاح الأراضين (العنوة والصلح)

المنطقة الجغرافية	أبو يوسف	أبو عبد	يحيى بن آدم	المسارقي	أبن رجب	قدامة بن جعفر
السواد	عنوة إلا عين التمر وأنس وبساتينها ثم صاروا صلحاً عندها رضي ضمير منهم بالخراج (٢٨)، الجراج ما افتتح عنوة (٩)	عنوة رأى الإمام (ص) رداً إلى أهلها (٣٩٧)	كل أرض لأهل السكرتاج أرض عشر (٣٣)، لم يكن لهم عهد نرضيهم بالخراج منهم فصار لهم عهد (٤٩)، رد ضمير أرض السواد لأهلها فصلحهم على الجراج (٢٧٧)	عنوة ورده عمر على أهلهم أيضاً بالخراج أرجازة (١٧٤)	أرض العراق عنوة إلا الحيرة وأنس وبساتينها وأنس بني مسلميا (ص ٤١) و (٩)	عنوة (٢٠٦) (جملت وفاً)
الجزيرة	المدن صلح والرباطين لا عنوة ولا صلح لكنها عوملت كالمدن (٤٠ ص)	عنوة ما عدا مدنها التي أخذت	عنوة ما عدا مدنها التي أخذت صلحاً (ص ٤٨ و ٤٩)		معلم مدنها فتحت صلحاً (ص ٣١٢ - ٣٢٢)	معلم مدنها فتحت صلحاً (ص ٣١٢ - ٣٢٢)
السام	مثل أرض الجزيرة (ص ٣٩)	عنوة ما عدا مدنها التي أخذت صلحاً (ص ٤٨ و ٤٩)			أرض الشام عنوة إلا حمص وصورج آخر (ص ٤١)	معلم مدنها فتحت صلحاً (٧٨٤ - ٣١١)
مصر	مثل الشام (ص ٦٩)	صلح (ص ٤٩)			عنوة (ص ٤١)	صلح (٣٣٨)، أو عنوة (جملت وفاقاً) (٢٠٦)
خراسان	أرض البصرة وخراسان مثل السواد لكن قد جرت عليها سنة يجب أن تفر على حالها (٥٩)	صلح (كلها أو أجزءها) (٤٩)	أرض البصرة عنوة بسبب البطائح (٢٩)		ما دون النهر صلح وما وراءه عنوة (٤١)	معلم مدنها فتحت صلحاً
الحجاز والمدينة والعائف واليمن	كلها أرض عنوة (ص ٥٨ و ٥٩)، العرب لا تقبل منهم الجزيرة بل الإسلام أو القتل	أسلم عليها أهلها (٤٧٧)	أرض العرب أرض عشر لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل (٢٦)، جزيرة على أهل الكتاب (٣٦)	لا يتوكلون الحجاز مشرك ولا فسي ولا مساهد (١٦٧)، عرب بن الخطاب أحلى أهل الأمة عن الحجاز (١٦٨)	عشرية (٢١١)، أسلم عليها أهلها (٢٠٤)	عشرية (٢١١)، أسلم عليها أهلها (٢٠٤)
المغرب		كله عنوة (٤٩)				

جدول رقم (٤)
موارد الدولة وملكية الأرض (أ)

أبو يوسف	يحيى بن آدم	أبو عبيد	قدامة بن جعفر	المساردي	أبو رجب
الخراج والمشتور والصدقات والحوالي (ص ٢٣). كل ما أخذ من المسلمين من المشتور فيقبله سيول الصدقة وسيل ما يؤخذ من أهل الأئمة جيئاً وأهل الحرب سيول الخراج (١٣٤)	كتاب الخراج يشمل الثنية والثيء والزكاة والمشتور على أهل الحرب. يخلو من تحديد واضح لموارد الدولة	الثنية والثمن والصدقة (١٤) الصدقة من أموال المسلمين والثيء والثنية من أموال أهل الكفر (١٣٣) أموال الصدقة حدثت معازوها بالعين أما الثيء والثنية فيترك الحكم في سورها الإتمام (١٣٢)	الثيء (الموتى) والخراج (المصلح) زكاة الأرضين التي يزرعها المسلمون والحزبية، وصدقات الموالي، وأخصاص القناتم، وأخصاص المعمدان والركاء، وسبب البحر وشور عروض تجار المسلمين وأهل الأئمة والحرب، والأقابط، والموارث الحشرية والموارث الحشرية (٢٠٥ و ٢٠٤)	المصدقات (١١٣)؛ الثنية (قوتاً) (١٣٢)؛ الثيء (مغنا) (١٣٢)؛ الثيء هو الجزية والخراج (١٤٤)	كتاب استخراج أحكام الخراج يقتصر على الخراج
الثيء هو خراج الأرض (١٢)؛ أرض الخراج موقوفة على المسلمين (٢٥)؛ أرض خراج (١٢٩)؛ أرض أهل الأئمة هي أرض خراج (١٢٩)؛ عزة لم صلحاً (٢٩)؛ لا يجوز تحويل أرض الخراج إلى عصرية	ما صالح عليه ما المسلمين من الجزية والخراج بشرى قتال هو الثيء (١٧ و ١٩)؛ الأرض يمكن أن تخص فقير غنية أو تبقى شيئاً للمسلمين (١٨)؛ لا يطرح الخراج عن أرض مات صاحبها	أرض اتحت صلحاً على خرج مسلم (٢١)؛ أرض اتحت عتوة فقبلها الإمام شيئاً للمسلمين فلا يقسمها ولا يخصها لكن تكون موقوفة على المسلمين (٢١)؛ خراج الأرض كراء وأجرة (٢٨)	أرض الخراج هي أرض الصلح أو البنية الأولى لأصحابها والثانية هي للمسلمين جميعاً (١٠)؛ يجوز شراء الأولى لا الثانية (٢١)	الثنية أصل تبرع به الثيء (١٣١)؛ الثنية والثيء وصلان بالكفر (١٢٦)؛ خصهما واحد ومصرفهما مختلف (١٢٦)؛ أرض أعتات عتوة ووافق المعتادون على أن تبقى شيئاً (١٣٧)؛ ر (١٤٧)؛ أرض أعتات	الأرض إما أن تكون للمسلمين أو للكفار (١١)؛ وأرض المسلمين إما لها ملك معين أو هي ملك للمسلمين عموماً (١١)؛ أرض للمسلمين عموماً ليس لها مالك معين فهي التي يرضع عليها

<p>الخراج سواء كانت فيها المسلمين أو الكفار^(١١٧)، أرض السخراج مسلح وصنيرة^(١١٨)، أرض المعنيرة فيه^(١١٩)، الخراج ليس أجرة زرع يساً بل هو عقد على المصلحة^(١٢٠)، الخراج أجرة الأرض^(١٢١)، الخراج لا يسقط بالإسلام^(١٢٢)، النبي: جزية الروزن والخراج^(١٢٣).</p>	<p>مسلماً ولا غيرها أهلها فقير وقتاً يقرب عليها - الخراج لا يتغير بإسلام ولا فنة ويكون الخراج أجرة^(١٢٤)، أرض مسلح تنزل أهلها عن ملكيتها فقير وقتاً كالتي جلا أهلها عنها^(١٢٥)، أرض مسلح تبقى رقبتهما لصاحبها يسقط خراج بالإسلام فهي كالجزية^(١٢٦)، الخراج أجرة^(١٢٧)، الخراج^(١٢٨)، الخراج^(١٢٩).</p>	<p>أرض أسلم عليها أهلها، وأرض موات إحياء مسلون، وأرض فقيراً لا تقسم على المسلمين وخمسها يوزع عليها المشر^(١٣٠)، لا السخراج^(١٣١)، الأرض التي احتلت مسلماً ولا غيرها أهلها خراجية يوزع عليها المشر^(١٣٢)، الأرض التي أسلم عليها أربابها^(١٣٣).</p>	<p>أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم ملك إنهمم لاشيء، عليهم فيها غيرهما^(١٣٤)، أرض العرب عشيرة لاه لا يقبل منهم سوى الإسلام أو القتل^(١٣٥)، الأرض المسقطمة والأرض الموات التي تم إحياءها^(١٣٦).</p>	<p>أو أسلم^(١٣٧)، كل أرض لبيته الأوثان أو لأهل الكلب من العرب والمجم ممن قبل منهم الجزية فإن أرضهم أرض خراج^(١٣٨)، شراء أرض الخراج والنزوة مكروه ولا بأس بشراء أرض السخراج^(١٣٩)، المصلح^(١٤٠).</p>	<p>^(١٤١)، الخراج صدقة الأرض^(١٤٢)، كل ما أخذ من أهل الفقة سيله سبل الخراج^(١٤٣).</p>	<p>أرض المشر</p>
<p>أرض لها مالك معين من المسلمين، أرض إحياء المسلمين من غير أرض السنورة، أرض أسلم عليها أهلها ولم يكن وضع عليها الخراج بل الإسلام، أرض فيها المسلمون قوماً قسمها الإجم بينهم^(١٤٤)، لا خراج على مسلم في حاله ملكه^(١٤٥).</p>	<p>أرض استألف المسلمون إحياءها، أرض احتلت فقيراً وقسمت على المسلمين وخمسها يوزع عليها المشر^(١٤٦)، لا السخراج^(١٤٧)، الأرض التي احتلت مسلماً ولا غيرها أهلها خراجية يوزع عليها المشر^(١٤٨)، الأرض التي أسلم عليها أربابها^(١٤٩).</p>	<p>أرض أسلم عليها أهلها، وأرض موات إحياء مسلون، وأرض فقيراً لا تقسم على المسلمين، مقطعة لسلطين، وأرض عشيرة لاه لا يقبل منهم سوى الإسلام أو القتل^(١٥٠)، الأرض المسقطمة والأرض الموات التي تم إحياءها^(١٥١).</p>	<p>أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم ملك إنهمم لاشيء، عليهم فيها غيرهما^(١٥٢)، أرض العرب عشيرة لاه لا يقبل منهم سوى الإسلام أو القتل^(١٥٣)، الأرض المسقطمة والأرض الموات التي تم إحياءها^(١٥٤).</p>	<p>أو أسلم^(١٥٥)، كل أرض لبيته الأوثان أو لأهل الكلب من العرب والمجم ممن قبل منهم الجزية فإن أرضهم أرض خراج^(١٥٦)، شراء أرض الخراج والنزوة مكروه ولا بأس بشراء أرض السخراج^(١٥٧)، المصلح^(١٥٨).</p>	<p>^(١٥٩)، الخراج صدقة الأرض^(١٦٠)، كل ما أخذ من أهل الفقة سيله سبل الخراج^(١٦١).</p>	<p>أرض المشر</p>

	حق سوى الركعة؛ تجب في الأمور المرسدة لبناء. . الأموال الظاهرة: زروع ونسل وروابي. الأموال الباطنة: الذهب والفضة وعروض التجارة (١١٣)	إكراهية، ركعة العين والورق وهي حق لكن تأجيلها للإمام طوعية (٢٤١)	والورق والأول والآخر والغنم والحب والشار. هي الأصناف الثمانية الذين سماهم الله تعالى لاحق لأحد من الناس فيها غيرهم (١٤) (١٣٦)	المسلم والحرية على الشقي (١٤٨) تشير الحريتين فقط (١٣٣) ليس على أهل النمة عتور إلا فيما تجروا فيه (٢٨) ليس في موافقي أهل الكلب صدقة إلا موافقي بني تغلب (٣٥)	(١٣١) المنشور على أمراء التجارة والموافقي (١٣٤) المنشور في الأملاك الظاهرة (١٣٣) التفاتلح يوتخذ منها المنبر (٥٧)	
تفويض آية النية بالمتغولات (٢٠) الأرض واحدة في آية النية حسب أكثر العلماء (١٧)	النية أصل يفرع منه النية (١٣١) تشمل على السلم: أسرى ودمي وأرضين وأموك (١٣١) سلك النية ماخوذة عقداً وماك النية ماخوذة قهراً (١٣٦) الأموال المعقولة هي الغنائم المأثورة (١٣٨)	أخماس الغنائم التي تنتم من أهل الحرب وأعيان المعادن الركاز وأموك المدفون وبيت البحر	أرض اقتضت عبوة رأى الإمام أن يفسها (٣١) ما تيل يفسها (٣١) من أهل الترك عبوة والحرب قائمة (١١٠) والنيء ما تيل منهم بعد أن تفسح الحرب أرواها (١١٠) خصي غنائم أهل الحرب والركاز العاني وما يكون من غرضين أو معدن (١٤)	ما ظب على المسلمون بالقتال وانحدرو عبوة (١٧) فيها الخمس (١٧) الركاز في الخمس (٣٢)	ما أصاب المسلمون من عساكر أهل الحرب (أملاك متقولة) (٣١) مدائن (يوضع خمسها في سواضع في الصلوات) (٢١) ما يستخرج من البحر (خمس يوضع موضع الغنائم) (٢١)	النية
للإمام الخيار بين أن يفسها أو يجهلها (١٦) نيأ (١٦)	رأى الثاني أن الأرض المنوة كالأنيمة تقسم إلا إذا رضي المغتاتون (١٣٧)	البراء الإمام بين أن يفسها ويجهلها (٢٠٦)	النظر فيها الإمام بين أن يفسها ويقسمها... وان رأى أن لا يفسها فيجعلها نيأ فتكون سرفوتة على المسلمين (٣١)	للإمام الخيار بين أن يفسها أو يدمها نيأ (١٨ و ٢٨ و ٤٢)	للإمام الخيار بين أن يفسها أو لا يفسها تفسير نيأ (٢٦ و ٢٨ و ٢٩)	قصة الأرض المفتوحة عبوة

جدول رقم (٧)
اختلاف الفقهاء واجماعهم (المزراعة والمساقاة) في اختلاف الفقهاء للطبري) (أ)

المسألة	مالك	الشافعي	أبو حنيفة	أبو ثور	آخرون
١ - (اجمروا) على جواز استئجار الرجل من يقوم بقي نخله والقيام بمصالح ثمره وزراعة أرضه البقية وحرقها ومصلحتها بأجرة معلومة من الشعب والفقهاء والمروض والتجار غير ما يخرج من النخل والأرض المستأجر على القيام بها الأجير إلى مدة معلومة وغاية معلومة	لا تستأجر الأرض البقية بل يجوز كراؤها بالدينارين والدرهم ولا يجوز الزراعة	جواز المساقاة (المعاملة على النخل) فيسأل المقارضة على المعاملة على النخل وأولى أن لا تجوز الزراعة بل تجوز إحارة الأرض البقية بأجر معلوم ولا مساقاة على أرض النخل	لا تجوز زراعة الأرض البقية ولا المعاملة على شيء من الفرس ببعض ما يخرج منها. وقال يعقوب ومحمد: جواز الزراعة بالثالث والربح وكذلك المعاملة على النخل	المزراعة بالثالث والربح أو بعض ما يخرج من الأرض باطل - جواز المعاملة على النخل	الترويض: تجوز زراعة الأرض البقية على الثالث والتمتع على الثمرة
٢ - (اجتلسوا) في الرجل يدفع نخله إلى رجل يقوم عليه من مثله وامسأله على أن للمفوض إليه ذلك بعض ما يخرج من النخل أو يدفع إليه أرضه على أن يقوم بمساقاتها وزراعتها ورث الأرض بعض ما يخرج الأرض وللمأمل بعض					

	مثل قول أبي حنيفة وأصحابه	لا بأس بكراء الأرض البيضاء بالذهب والفضة والمروء وكل شيء - يجوز أن يكون كراء إلى أجل إحلالاً	يجوز كراء الأرض بالذهب والفضة والمروء وكل شئمة يحل بيعها	كراء كراء الأرض بما يخرج منها	٣ - (واختلفوا) في كراء الأرض البيضاء بشيء من حسن المكثري بعد أن أجمعوا على أنها إذا اكثرت بالذهب والورق فمأثور
أبو يوسف: الأمر هو على ما تنازلنا عليه ولم يمتنع الأرض لم يكن لصاحب الأرض ولا لصاحب العمل شيء	الزرع لصاحب البذر على أن يدفع كراء الأرض والبذر والعمل	الزرع لصاحب البذر وعليه طوع نفسه أن يدفع على الأرض وعمل الحيوانات أو الأشخاص الذين شاركوا في زرع الأرض	على رب الأرض أن يطوع بالأرض والزرع لصاحب البذر	رب الأرض مثل أرضه والزرع لمصاحب البذر... إلخ	٤ - (واختلفوا) في حكم الأرض البيضاء إذا خاسم رب الأرض وقد زرع
لا بأس بالمعاملة في كل أصل قائم له ثمر أو لا ثمر له	لا تجوز المعاملة في كل شيء من الأصول وغيرها. وقال أبو يوسف ومحمد: تجوز المعاملة في جميع أنواع الثمر إذا بين ما للممل ورب الأرض من ذلك	لا تجوز المساقاة في شيء غير النخل والكرم شيء من النخل والكرم	لا تجوز المساقاة في كل أصل نخل أو كرم أو ترسك أو ما أشبه ذلك من الأصول جائز	المساقاة في كل أصل نخل أو كرم أو ترسك أو ما أشبه ذلك من الأصول جائز	٥ - (وأجمع السلفين) إجازوا المساقاة على إجازتها في النخل والكرم ثم اختلفوا في إجازتها في غيرها من الثمرات والزرع وأجمعوا على أن تتم المساقاة في كل وقت إلى أن يطيب الثمر، وأجمعوا على أن المساقاة لأجل غير مسمى بائنة
أبو يوسف ومحمد: لا تجوز المعاملة على ثمر إذا كان قد انتهى وعظم ولم يرطب	لا تجوز المعاملة إلا إذا كان الثمر ما زال بحاجة إلى سقي وتماعد حتى يرطب ويغير ثمرًا	لا يساقى في شيء من الأصل مما نحل فيه المساقاة إذا كان في ثمر قد بدا صلاحه وطلب وحل بيعه	لا يساقى في شيء من الأصل مما نحل فيه المساقاة إذا كان في ثمر قد بدا صلاحه وطلب وحل بيعه	٦ - (واختلفوا) في المساقاة ببعض ثمرات المساقى على بعد بدء الصلاح ووقت جواز البيع	

تابع - جدول رقم (٧)
اختلاف الفقهاء وإجماعهم (المزارعة والمساقاة) (ب)

المسألة	مسالك	الشافعي	أبو حنيفة وأصحابه	أبو ثور
٧ - (واختلفوا) في حكمها إذا وقع إليه نخل أو شجرة قد علق في الأرض ولم يسلم على أن ما يخرج من شيء فينبهها على ما اشتهر	لا يجوز أن يساقى على شجر لم يشر لأنه ينظم مؤزنته وإنما تجوز المساقاة على ما خفت مؤزنته		أبو يوسف ومحمد: إذا لم يكن الشجر أظلم وإن كان قد علق في الأرض فالمساقاة عليها فائدة	المساقاة بينهما على ما اشتهر عليه جائزة إذا كانت مساقاة على شتين معلومة
٨ - (واختلفوا) في حكم الدافع أرضه إلى رجل على أن يخرس المدفوعة إليه الأرض على أن ما أخرج الله من غرس فينبهها نصفان	لا بأس بذلك	المساقاة على ذلك باطلة	مثل قول الشافعي: وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس بذلك	مساقاة فائدة
٩ - (واختلف الذين أجازوا المساقاة على النخل والأصول) فيما يجوز اشتراطه على المالك	للمساقى شرط التمر حتماً اشتهر أن صاحب الأصل لا يشترط على من ساقى عملاً جديداً	كل ما كان ضرورياً من أجل صلاح التمر جاز شرطه ولا يبرأ عليه	أبو يوسف ومحمد: مثل قول الشافعي	على الماسك سقيه وسحقه وتلقيه أي القيام بما هو ضروري لصلاح التمر دون زيادة

كل شيء انقصد بين الذين وليس لاحدهما إبطاءه إذ كان الشيء لا يبطئ إلا بهما	أبو يوسف ومحمد: لا يجوز فسخ العقد من طرف واحد	لا يجوز فسخ العقد إلا بأن يراضيا	ليس لأحد منهما فسخ العقد إلا أن يراضيا	١٠ - (واختلفوا) في فسخ ما تعاقدوا من ذلك بينهما إذا كان المريد للفسخ أحدهما دون صاحبه
على السائل سقيه وكسحه وتلقيسه أي القيام بما هو ضروري لصلاح الثمر دون زيادة	أبو يوسف ومحمد: مثل قول السائل	كل ما كان ضرورياً من أجل صلاح الثمر جاز شرطه ولا يتراد عليه	للمسائل شرط الثمر حسبما اشترطوا غير أن صاحب الأصل لا يشترط على من ساقى عملاً جديداً	١١ - (واختلف) الذين أجازوا المسألة على النخل والأصول فيما يجوز اشتراطه على العامل
كل شيء انقصد بين الذين وليس لاحدهما إبطاءه إذ كان الشيء لا يبطئ إلا بهما	أبو يوسف ومحمد: لا يجوز فسخ من طرف واحد	لا يجوز فسخ العقد إلا بأن يراضيا	ليس لأحد منهما فسخ العقد إلا أن يراضيا	١٢ - (واختلفوا) في فسخ ما تعاقدوا من ذلك بينهما إذا كان المريد للفسخ أحدهما دون صاحبه
	أبو يوسف ومحمد: لا تباع الثمرة حتى تنقضي الأجرة. وبهذا الخيار لصاحب الأرض		تقام المساقاة إلا أن يراضيا	١٣ - واختلفوا في حكمهما إن باعوا الثمرة قبل الجداء أو مسات أحدهما أو هما أو استجفت الثمرة
				١٤ - وأجبح القائلون بالمساقاة أن لرب الأرض أن يساقى العامل بعض ما يخرج منه بخله في كل وقت من وقت جداء النخل إلى أن يطلب الثمر ويحل بهمه

تابع - جدول رقم (٧)
اختلاف الفقهاء وإجماعهم في مسائل المزارعة والمساقاة (المصدر: اختلاف الفقهاء للطبري) (ج ١)

المسألة	مالك	شافعي	أبو حنيفة وأصحابه	أبو ثور
وذلك كل ما جازت فيه المعاملة إن ساقاه وعادله قل ظهور الثمرة أو بعد أن توزر النخل أو في حال غلاعه				
١٥- وأجمعوا أيضاً جميعاً على أن المعاملة على أصول الرقبة إلى غير وقت مسمى باطله ذلك أن الرقبة ليس لبنائها غاية يوقف عليها				
١٦- (وأجمع) الذين أجازوا المساقاة على أن للرجل أن يعقد عقد مساقاة على ستين واثنتين كثرت إذا كانت مطلوبة محصورة بقدر يتيان				